Jacob ben Ephraim,

ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts.

Von

Dr. **Samuel Poznański** in Warschau.

Zu den unzähligen Verdiensten des entschlafenen Meisters, dem diese Blätter in wehmüthiger Erinnerung gewidmet sind, gehört auch dies, dass er stets bemüht war, verschollene oder wenig gekannte Persönlichkeiten des jüdischen Schriftthums der Vergessenheit zu entreissen. Und so möge auch im Folgenden über einen Autor gehandelt werden, dessen Name lange unbekannt gewesen und dessen Existenz von Manchen noch heute geleugnet wird. Es ist dies der in der Ueberschrift genannte Jacob ben Ephraim.

Sein Name ist zuerst im Jahre 1860 aufgetaucht. In diesem Jahre nämlich theilte Pinsker in seinem epochemachenden Werke eine sehr interessante Stelle aus Salmon b. Jerucham's Psalmen-Commentar mit, die gegen Saadja gerichtet ist und folgendermassen lautet[1]: ולקד אנכר אלפיומי אן לם יכן בין בית שמי ובית הלל חרב או קתלו בעצ̇הם בעץ̇ פאחצ̇רת תלמוד סדר מועד אלדי לאהל אלשאם חתי שרחת אלהלכות אלמד̇כור הד̇א פיהא ותפסיר יעקב בן אפרים אלפיומי פי ד̇לך וו̇גהת בה אלי אלעראק ליקף עלי תמויה אלפיומי „Der Fajjumite

---

1) Likkute Kadmoniot, Beilagen p. 14. Die Stelle soll zu Ps. 140,6 enthalten sein, doch scheint sich Pinsker geirrt zu haben, denn, wie mir Herr Dr. von Kokowzoff gütigst mittheilt, findet sich zu diesem Verse nichts derartiges bei Salmon.

(d. h. Saadja) leugnete, dass die Schammaiten gegen die Hilleliten einen Kampf geführt oder sich gegenseitig getödtet hätten. Ich habe mich nun mit einer Ordnung Moëd vom Talmud der Palästinenser versehen, die Halachot, in denen (obige Erzählung) enthalten ist, nebst der Erklärung des Jacob b. Ephraim dazu, aufgeschlagen und bin damit nach dem ʿIrâq gekommen, um die Fälschung des Fajjumiten festzustellen". Gemeint ist hier die Stelle im Jeruschalmi Sabbat I, 7 (fol. 3 c): תנא רבי יהושע אונייא תלמידי ב"ש עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל וכו'. Da nun aber einerseits die Angaben der Karäer, besonders wenn es sich um polemische Zwecke handelt, nicht viel Glauben verdienen, und da andererseits von einem Jacob b. Ephraim, der noch dazu in so früher Zeit einen Commentar zum Jeruschalmi, oder wenigstens zur Ordnung Moëd, verfasst haben sollte, nichts bekannt war[1]), so glaubte man ihn in das Reich der Legende verweisen zu müssen. Besonders war es Schorr, der angenommen hat, Salmon habe die Lesart יהושע בר אונייא anstatt רבי יהושע אונייא vor sich gehabt, die Worte dieses Amoräers als Erklärung zur betreffenden Mischna aufgefasst und seinen Namen gekürzt durch יב"א wiedergegeben. Diese Abbreviatur wurde dann irrthümlich in יעקב בן אפרים aufgelöst[2]). Diese Erklärung ist aber so gezwungen, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Doch harrte die Existenz des Jacob b. Ephraim noch der Bestätigung.

Diese kam erst im Jahre 1878 durch Harkavy[3]), der eine Stelle aus dem Compendium von Qirqisâni's Kitâb al-'anwâr mitgetheilt hat[4]), die folgendermassen lautet: ורד רח' אל' עלי יעקב בן אפרים אלשאמי ואבטל מא אדעאה מן אן אללה תע' תעבד במלהבין וקראתין ואנתצארה לבית שמי והלל וקולה אנהמא עלי אלחק גמיעא „Und er (d. h. Qirqisâni) widerlegte Jacob b. Ephraim den Palästinenser

1) Wie wir aber weiter unten sehen werden, ist es durchaus nicht nothwendig anzunehmen, dass Jacob einen Commentar zum Jeruschalmi oder zu einem Theile desselben verfasst hätte.

2) S. Hechaluz VI, 70.

3) Rahmer's Jüdisches Litteraturblatt 1878 nr. 1, p. 2.

4) S. über dieses Compendium Steinschneider-Festschrift p. 211.

und vernichtete, was dieser geltend machte, nämlich dass man Gott durch zwei (entgegengesetzte) Meinungen und Lesarten (in der Bibel?) dienen könne. Ebenso vernichtete er dessen Apologie der Schammaiten und Hilleliten und seine Behauptung, dass sie beide Recht hätten[1]).“ Ein anderer von Harkavy an derselben Stelle mitgetheilte Passus, aus dem Werke Qirqisâni's selbst, beginnend: וקד אחתג̇ בן אפרים לאטלאק ד̇לך במא אנא ד̇אכרה אלך̇, ist, wie aus Beilage I, 2 ersichtlich ist, dem Kitâb al-'anwâr Absch. XII, Cap. 20, entnommen und wird weiter unten ausführlich besprochen werden. Ist nun auch der zweite Zeuge ein Karäer, so ist doch, um Harkavy's Worte zu gebrauchen, die concrete Art, wie Jacob hier angeführt wird, wenigstens dazu hinreichend, um ihm seine historische Existenz zu sichern. Ausserdem erfahren wir hier, dass er ein Palästinenser gewesen ist, wodurch sich vielleicht seine Beschäftigung mit dem Jeruschalmi erklären lässt. Doch fehlte auch jetzt noch jede nähere Nachricht über seine Persönlichkeit.

Aber auch diese kam im Jahre 1894 durch Harkavy's Veröffentlichung des ersten Abschnittes der Schrift Qirqisâni's, der über die jüdischen Secten handelt. Da lesen wir in Cap. 11, das von den Isawiten, d. h. von den Anhängern des Abu-Isa al-Isfahâni spricht, folgende hochinteressante Stelle: ולקד סאלת יעקוב בן אפרים אלשאמי פקלת לה לם קרבתם אלעיסוניה̈ ווג̇תמוהם והם עלי מא תעלמה מן אנהם ינחלון אלנבוה̈ לגיר אהלהא פקאל לאנהם לם יכ̇אלפונא פי אלאעיאד אלך̇ „Ich fragte einst Jacob b. Ephraim, den Palästinenser, und sagte zu ihm: Ihr zieht heran die Isawiten und verschwägert euch mit ihnen, wiewohl sie doch, wie du es selbst weisst, die Prophetie auch denen zuerkennen, die sie nicht besitzen dürfen[2]). Darauf antwortete er: Sie unterscheiden sich aber nicht von uns inbetreff der Feste u. s. w.“ Hier

---

1) Wahrscheinlich hat hier Jacob die bekannte Stelle Erubin 13b יצתה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים citirt. Möglicherweise schloss sich daran die von Salmon citirte Erklärung zum Jeruschalmi.

2) Abu Isa hat nämlich gelehrt, dass auch Jesus und Muhammed Propheten waren, nur dass sie Gott zu den heidnischen Völkern gesandt hat.

bekam nun unser Held zum ersten Mal leibliche Gestalt. Wir sehen, dass er ein Zeitgenosse Qirqisâni's gewesen, mithin der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts angehört, von Palästina nach dem ʿIrâq eingewandert ist und mit den Karäern mündlich disputirt hat. Doch war er auch, wie aus den Worten Salmon's hervorgeht, schriftstellerisch thätig, und seinen Schriften dürfen auch die vielen Citate, die nach dem Zeugnisse Harkavy's[1]) sich noch an anderen Stellen der Schrift Qirqisâni's und in dem Pentateuch-Commentar des Jeschua b. Jehuda finden, entnommen sein.

Dass nun Jacob b. Ephraim jedenfalls eine polemische Schrift gegen die Karäer verfasst hat, ergiebt sich auch aus den Ueberschriften der einzelnen Capitel der Schrift Qirqisâni's, die ich, soweit sie fragmentarisch im British Museum vorhanden sind, veröffentlicht habe[2]). Hier ist besonders Absch. XI, Cap. 30 von Interesse, weil in ihm über eine Specialfrage der karäischen Ehegesetze gehandelt und der Name unseres Polemikers in der Ueberschrift ausdrücklich genannt wird (אלבאב אלת̇לת̇ין פי חכאיה̈ קול בן אפרים אלשאמי פי אלאחתג̇אג̇ לאטלאק אבנה̈ אלאך̇ ואבנה̈ אלאכ̇ת)[3]). Ich gebe weiter unten (Beilage I, 1) das ganze Capitel in extenso und schicke hier Einiges zu seinem Verständnisse voraus.

Bekanntlich ist die Feststellung der verbotenen Verwandtschaftsgrade nach den karäischen Ehegesetzen eine der schwierigsten und verwickeltsten Fragen. Erstens ist durch die Annahme, dass gemäss Gen. 2,24[4]) Mann und Frau eine Einheit bilden, die famose Rikkub-Theorie entstanden, die es den Karäern fast unmöglich machte untereinander zu heirathen. Diese Theorie wurde erst durch Joseph al-Baṣîr und seinen Schüler Jeschua b. Jehuda verdrängt. Aber auch dann blieben

---

1) חדשים גם ישנים VII, 10.

2) Steinschneider-Festschrift p. 195 ff.

3) Vgl. ib., p. 201—202, wo auch die Worte Mose Baschiatschi's, der sich auf dieses Capitel beruft, mitgetheilt sind.

4) Andere Beweise bei Elijahu Baschiatschi, Aderet סדר העריות, Cap. 5. Hier findet man auch die beste Darstellung der karäischen Ehegesetze.

noch infolge der übertriebenen Anwendung der Methode der Analogie (היקש, קיאס) viele Grade verboten, die bei Rabbaniten erlaubt sind. Wenn es nun z. B. einem Mann verboten ist die Schwester des Vaters oder der Mutter zu ehelichen, so ist es auch analog einer Frau verboten, den Bruder des Vaters oder der Mutter zu heirathen. Daraus folgt das Verbot, die Nichte zu heirathen, von dem unser Capitel handelt, ein Verbot das auch schon ʿAnân mit denselben Motiven begründet: ואסיר ליה לזכר למינסב אחות אביו דמן אביו בין מכשירה בין מפסולה ואחות אמו דמן אביה בין מכשירה ובין מפסולה ואסיר לה לנקבה לאנסובי לאחי אביה דמן אביו בין מכשירה ובין מפסולה ולאחי אמה דמן אביה בין מכשירה בין מפסולה[1]). Doch scheint speciell bei unserem Fall noch eine andere unbekannte Ursache zu Grunde zu liegen. Dieses Verbot findet sich nämlich auch bei den Samaritanern[2]) und wurde ebenfalls von den Anhängern des Sectirers Abu Imrân al-Tiflisi befolgt[3]). Wenn sich nun eine gesetzliche Abweichung vom Rabbanismus ausser bei Karäern noch bei anderen Secten, besonders bei Samaritanern, findet, so kann man fast a priori annehmen, dass sie in's hohe Alterthum hinaufreicht[4]). In der That berichtet auch Qirqisâni, dass bei den Sadducäern das Heirathen einer Nichte verboten war und zwar aus Analogie

---

[1]) Die aramäischen Originalworte ʿAnân's citirt Jeschua b. Jehuda in s. ספר הישר und daraus haben sie Neubauer (Aus der Petersburger Bibliothek, p. 106) und Markon (in הגן, Beilage zum המליץ, Petersburg 1899, p. 193) mitgetheilt. Dass ʿAnân sich auf dieselbe Analogie stützt, folgt aus Qirqisâni, Absch. XI, Cap. 29 (Ms. Brit. Mus. or. 2578, fol. 25a), wo er in Namen Saadja's Folgendes citirt: . . . קאל (אי אלפיומי) אן אלמואד אלתי יסתמד מנהא ענן תׄמאן מואד . . . . שרח מואד ענן אלאולי מן מקאסיהׄ אלנסא עלי אלרגאל כמא חטׄר עלי אלמראהׄ כׄאלהא או עמהא לוגוד אלעמהׄ ואלכׄאלהׄ מחטׄורין עלי אלרגל אלךׄ

[2]) Vgl. כרמי שמרון, p. 28; ZDMG XX, 557.

[3]) Qirqisâni ed. Harkavy, p. 315.

[4]) D. h. bis zum Sadducäismus und zur alten Halacha. So ist z. B. die Deutung der Boëthusäer von ממחרת השבת, nach dem Zeugnisse Jephet's zu Lev. 23,15 (bei Hirschfeld, Arabic Chrestomathy, p. 110), allen Secten eigen: וכל פרק אליהוד גיר פריק אלרבאנין יפסרו ממחרת השבת גד אלסבת. Es liessen sich noch andere Beispiele zur Bekräftigung der bekannten Theorie Geiger's von dem Zusammenhange zwischen der alten Halacha und den Ansichten der Samaritaner, Sadducäer und Karäer anführen, doch ist hier nicht der Ort dazu.

zur Tante[1]). Steht nun auch diese Nachricht vereinzelt da, so haben doch neulich die Forschungen Harkavy's ergeben, dass noch zur Zeit Qirqisâni's Schriften circulirt haben, die nach Zadok benannt waren und sadducäische Ansichten in sich enthielten. Vielleicht ist auch aus Opposition gegen diese Ansicht der talmudische Ausspruch (Jebamoth 62 b) entstanden, wonach das Heirathen einer Nichte eine gottgefällige That sei. Das karäische Verbot wird ebenfalls schon in den Halachoth Gedoloth (in der vaticanischen Recension) bekämpft, indem die Hinfälligkeit desselben aus Jos. 15,17 erwiesen wird[2]). Und wenn Estori Parchi, der denselben Vers zum Beweise heranzieht, behauptet, die Karäer hätten dieses Verbot den Samaritanern und diese den Muhammedanern entlehnt[3]), so ist das insofern richtig, als hier sowohl die samaritanische als auch die karäische Auffassung in der alten Halacha zu wurzeln scheint.

Auch Jacob b. Ephraim polemisirt gegen das karäische Verbot und seine Beweise werden von Qirqisâni angeführt und widerlegt. Die Worte שאר בשרו (Lev. 18, 6), so sagt Jacob, weisen auf zwei Kategorien von Verwandtschaft hin. Zur erstern gehört die unmittelbare Descendenz, d. i. Vater, Mutter,

---

1) Ed. Harkavy, p. 283: וצדוק הו אול מן כאשף אלרבאנין. . . . גיר אנה לם . . . . .
יקם עלי שי ממא קאלה דליל ואנמא קאל דלך עלי גהה אלכבר אלא פי שי ואחד והו תחרימה לאבנה אלאך ואבנה אלאכת פאנה אסתדל עלי דלך בקיאסהמא עלי אלעמה ואלכאלה
An einer anderen Stelle (p. 296) sagt er von den Rabbaniten, indem er ihre Sünden aufzählt: ומן דלך אטלאקהם לאבנה אלאך ואבנה אלאכת אלתין לא פרק בינהמא ובן אלעמה ואלכאלה אלך

2) Ed. Hildesheimer, p. 609: ועתניאל אחי כלב היה מאמו ונשא בת אחיו . . . .
מכאן התירו חכמים בת האח מכאן תשובה למינים שאוסרים בת האח וכו׳ . . . . Ohne Grund hält der Herausgeber diese Stelle für eine Interpolation, vgl. Rev. d. Ét. juives XV, 136. Die Karäer deuten den Vers dahin, dass Kenas ein Bruder Kaleb's gewesen ist, s. Mibchar z. St. Einen weiteren Angriff auf die karäische Ansicht (von Jehuda ibn Bal'âm?) s. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. IV, 18.

3) כפתור ופרח Cap. 5 Ende (ed. Luncz I, 71; vgl. Zunz, Ges. Schriften II, 303). Das muhammedanische Verbot findet sich im Koran Sure 4,27. Vgl. auch Steinschneider, Polem. Litteratur p. 398, wo ein arabischer Schriftsteller das Uebertreten dieses Verbots zu den hässlichen Eigenthümlichkeiten der Juden zählt: ومن قبالهم استحلالهم ان يتزوج احدهم بابنة اخيه

Sohn und Tochter. Hier erstreckt sich das Verbot auf sie selbst und auf ihre Töchter. Zur zweiten gehört die Seitenlinie, wie Bruder, Schwester und Tante. Hier bezieht sich das Verbot nur auf sie selbst, nicht aber auf ihre Töchter, also auch nicht auf die Bruder- oder Schwestertochter. Qirqisâni wendet dagegen ein, dass diese Einteilung erstens ganz unbegründet sei, und dass sie zweitens sich auch als undurchführbar erweise. Die Schwester z. B. ist ja sowohl dem Vater als auch dem Bruder verboten. Nach der hier dargelegten Theorie aber würde der Sohn des Bruders, d. h. der Neffe der Schwester, die Schwester des Vaters des Bruders, d. h. seine eigene Tante, heirathen dürfen, was doch der Schrift zuwider sei. Folglich erstreckt sich das biblische Gesetz, das die Geschwister der Eltern zu heirathen verbietet, sowohl auf Männer, als auch auf Frauen, d. h. der Mann darf nicht seine Tante und die Frau nicht ihren Onkel heirathen. Aehnlich lauten auch die weiteren Controversen, die, wie man sieht, beiderseitig in unzulänglicher Weise geführt wurden, und daher halte ich es für überflüssig, sie hier weiter zu verfolgen.

Doch hat sich wohl Jacob nicht mit diesem einzelnen Fall begnügt, vielmehr das ganze karäische Ehegesetz, soweit es vom rabbinischen abweicht, einer Kritik unterzogen. Das ergiebt sich aus den Worten Qirqisâni's, dass er Jacob bereits inbetreff der Auslegung von שאר בשר widerlegt hat[1]) und folgt auch aus einer anderen Stelle in dem Werke dieses Karäers, die mir aber nur in der Redaction des Compendiums des Kitâb al-'anwâr vorliegt (s. Beilage II). Hier wird im Namen Jacobs über den Incest im Allgemeinen gehandelt. Von den in Lev. 18 vierzehn verbotenen Frauen, so heisst es, sind zehn für immer verboten, bei vier dagegen kann das Verbot mit der Zeit ausser Kraft treten. So das Verbot eine Frau nebst ihrer Schwester

---

[1]) קד כנא חבינא ענה פי שאר בשר . . . . וקד תבינא פסאד מא אדעאה מן אלכלמתין פי מא תקדם אלך׳ Das betreffende Capitel des Qirqisâni ist mir leider nicht zugänglich. Ueber den Begriff שאר בשר spricht ausführlich Jephet in s. handschriftlichen Comm. z. St. Vgl. auch Mibchar und Keter Tora z. St. und Aderet, l. c., Cap. 1.

zu heirathen, das nur bei Lebzeiten der Frau Geltung hat; die Schwester des Bruders kann, wenn der Bruder kinderlos stirbt, geehelicht werden; der Umgang mit einer Menstruirenden ist nur für eine bestimmte Zeit verboten und die Frau des Nächsten endlich wird durch Scheidung oder Wittwenschaft frei. Es folgt dann eine Aufzählung der verbotenen Grade, die in Folge einer Heirath beim Mann und bei der Frau hinzukommen, wobei ebenfalls das Verbot mancher Grade an temporäre Bedingungen geknüpft ist. An diese Darlegung schloss sich wahrscheinlich eine antikaräische Polemik an, die uns aber Qirqisâni nicht überliefert hat.

Auf ein anderes Gebiet führen uns andere zwei Capitel des Kitâb al-'anwâr, die ich weiter unten (Beilage I, 2) ebenfalls im Wortlaut gebe. Es ist dies die Frage nach dem Genusse eines Embryo, d. h. eines im Mutterleibe eines geschlachteten Thieres gefundenen lebensfähigen Jungen (שליל, bei den Karäern גרציץ oder קבוט genannt). Nach dem talmudischen Gesetz ist der Genuss bekanntlich ohne Schlachten erlaubt (שחיטת אמו מטהרתו), sogar die an einem Thiere verbotenen Theile, wie die unerlaubten Fettstücke und die Spannader, sind hier nach Manchen erlaubt. Ueberhaupt gilt hier der Grundsatz בבהמה אותה תאכלו, dass Alles, was man in einem reinen geschlachteten Thiere findet, zum Genusse erlaubt ist (vgl. Chullin 74 ff). Die Karäer lassen alle diese Grundsätze nicht gelten und verbieten überhaupt ein trächtiges Vieh zu schlachten wegen אותו ואת בנו. Fast alle ihre Schriftsteller klagen die Rabbaniten an, dass diese, indem sie einen derartigen Genuss erlauben, sich zugleich über eine ganze Anzahl verbotener Speisegesetze hinwegsetzen [1]). Qirqisâni, der dies ebenfalls thut, führt zugleich Beweise im

---

[1]) Qirqisâni giebt ihre Anzahl auf sieben, sowohl hier als auch in Absch. I, Cap. 3 (ed. Harkavy, p. 291; hier sind auch alle die Stellen vorhanden, auf die er sich in dem in der Beilage mitgetheilten Capitel mit den Worten: קד קלנא oder וקד כנא חכינא beruft). Salmon, wie aus Beilage III ersichtlich ist, hat acht, indem er noch das Fehlen der Kennzeichen der reinen Thiere bei einem Embryo hinzufügt. Aron b. Elia (Gan Eden fol. 84b) und Samuel Magribi (Murschid, Ms. Berlin or. oct. 351, fol. 148b) haben nur sechs. Vgl. auch noch Aderet ענין שחיטה, Cap. 10 u. 11.

Namen des Jacob b. Ephraim an, die darthun sollen, dass ein Embryo als ein Bestandtheil des mütterlichen Körpers zu betrachten sei, und widerlegt sie ziemlich ausführlich.

Der Hauptbeweis Jacob's ist der, dass an einer schwangeren Frau ein Todesurtheil vollstreckt werden kann und hat auch Jehuda z. B. bereits befohlen, Tamar zum Verbrennungsort zu führen, wiewohl er wusste, dass sie schwanger war. Würde ein Foetus als selbstständiger Körper gelten, so müsste die Vollstreckung der Strafe bis nach der Geburt verschoben werden, da doch nach Deut. 24, 16 Kinder für die Sünden der Eltern nicht getödtet werden dürfen. Die vermeintliche Stütze, so sagt Jacob, welche die entgegengesetzte Meinung etwa in Exod. 21, 23 finden wollte, ist hinfällig. Der Unfall (אסון), von welchem hier gesprochen wird, bezieht sich auf einen der Mutter widerfahrenen, nur dann tritt das Recht der Wiedervergeltung ein, ist aber eine Fehlgeburt eine Folge des Stosses, so tritt eine Geldstrafe ein[1]). Beweis dafür ist V. 24, wo es heisst, man strafe „Zahn für Zahn"; ein neugeborenes Kind hat doch keine Zähne[2]). Folglich ist auch ein thierisches Embryo als Glied seiner Mutter zu betrachten und sein Genuss erlaubt.

Qirqisâni sucht nun zuerst die talmudische Ansicht ad absurdum zu führen. Soll ein derartiges Embryo nicht als selbstständiges Thier, sondern nur als Glied eines Körpers betrachtet werden, so darf es ja, wenn es z. B. als Ochs gross geworden und einen Menschen gestossen, nicht getödtet werden, da doch die betreffende biblische Bestimmung sich nur auf Ochsen, aber nicht auf einzelne Thierglieder bezieht. Man könnte es auch mit einem Esel an einen Pflug spannen. Und wenn es z. B. ein erstgeborenes Kameel wäre, brauchte man es nicht

---

1) Dies ist bekanntlich die Interpretation der Talmudisten, s. Mechilta z. St.: ולא יהיה אסון באשה ענוש יענש בוולדות וכו׳. Die Karäer dagegen beziehen das Wort אסון auf die Kinder, s. Mibchar z. St. (vgl. Geiger, Urschrift 437; ZDMG XII, 140).

2) Auf diesen Beweis stützen sich sogar manche Karäer und neigen daher zur talmudischen Ansicht, s. Keter Tora z. St.: ויש מחכמי הקרא״ם שנעזרו בזאת המחשבה שנאמר ולא יהיה אסון עונה לאשה . . . . . כיון שאומר שן תחת שן ואין על הילדים שן וכו׳

auszulösen[1]) etc. etc. Dasselbe wäre auch der Fall mit einem Kinde, dessen Mutter bei der Geburt gestorben und das lebend aus ihrem Leibe herausgenommen worden wäre. Ein solches Kind, da es doch nur als menschliches Körperglied zu betrachten sei, brauchte nicht beschnitten, und wenn es, zum Manne herangereift, sich in irgend einer Weise vergangen hätte, nicht bestraft zu werden etc. Das sei doch aber der reinste Unsinn. Was nun aber die Geschichte mit Tamar und überhaupt das Hinrichten einer schwangeren Frau anbetrifft, so hat hier die Bibel ausnahmsweise das Tödten des Kindes erlaubt, ebenso wie sie es erlaubt hat bei der Ausrottung der sieben kanaanäischen Völker und bei der Vertilgung einer zum Götzendienst verführten Stadt (עיר הנדחת). Exod. 21, 23 aber, so sagt Qirqisâni, bezieht sich sowohl auf die Mutter, als auch auf das in ihrem Leibe vorhandene Kind, wie wir das an der betreffenden Stelle auseinandergesetzt haben[2]).

Wir sehen also, dass die Polemik Jacob's mehrere Punkte umfasst hat. Oben wurde angeführt, dass er mit Qirqisâni in einer mündlichen Disputation auch die Bestimmung der Feste, also die Feststellung des jüdischen Kalenders, berührt hat. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, dass dieses Thema, das doch sozusagen ein perpetuum mobile in der karäischen Polemik

---

1) Ein umgekehrter Fall wird im Talmud (Chullin 74b) erwogen: איבעיא להו מה לפדות בבן פקועה.

2) Wahrscheinlich im Comm. z. St. Qirqisâni führt noch einen anderen Beweis gegen die karäische Ansicht an, der aber nicht von Jacob herrührt (וקד אחתג' גירה) und der daher in meiner Darstellung nicht berücksichtigt wurde. Lev. 27,32 heisst es, dass das zehnte Schaf heilig sei. Dieses kann aber zufällig trächtig sein, und trotzdem wird es nur als eine Einheit betrachtet (s. dazu die Antwort Qirqisâni's im Cap. 21 in der Beilage). Der Urheber dieser Ansicht ist kein Anderer als Saadja, s. Hadassi, Eschkol, Alphab. 240: והפיתומי אמר באמור הכתוב העשירי יהיה קדש לה' אם הקרה מעובר היה לוקחו כאחד ומזה מותר לנו המעובר כי הוא כאחד בחשבונימו ובטל פתרונכם שאסרתם אותו לעם אלהיך. נאמו לו משכילי נ"ע אי גונב הלבבות מאין לך כי נהיו עשרים (l. מעשרים) מעברות וכו' (Vgl. auch Mibchar z. St. und ספר העשר zu Exod. 23,19 bei Pinsker, Beilagen p. 83). Salmon (s. Beilage III) führt noch Ruth 1, 11 als Beweis an, dass der Ausdruck בן sich auch auf ein Foetus beziehen kann. Andere Beweise bei Hadassi, Alphab. 238, Buchst. ז. Vgl. auch noch Luma' 317,6 sowie Ibn Esra, Mibchar und Keter Tora zu Gen. 25,22.

bildet und das auch der Hauptgegenstand in dem Kampfe zwischen Saadja und den Karäern gewesen ist, nicht auch ausführlich von Jacob in seiner Streitschrift behandelt worden wäre. Weiter lässt die oben erwähnte Inschutznahme der Schamaiten und Hilleliten darauf schliessen, dass auch über die Frage nach der Göttlichkeit und Nothwendigkeit der mündlichen Lehre gehandelt wurde. Vielleicht aber sind wir sogar im Stande, den Inhalt der Polemik des Jacob b. Ephraim noch näher zu bestimmen, wenn sich unsere Vermuthung über die Feststellung seiner Persönlichkeit, zu der wir nunmehr schreiten, bestätigen sollte.

Schon Pinsker[1]) hat vermuthet, dass unser Polemiker mit dem von Abraham ibn Esra zu Gen. 29, 17 citirten בן אפרים identisch sei[2]), und diese Vermuthung kann wohl zur Gewissheit erhoben werden, da wir keinen anderen Autor dieses Namens kennen. Aus der Art der Benennung aber scheint hervorzugehen, dass Ephraim nicht den Namen von Jacobs Vater, vielmehr seinen Familiennamen oder etwas dergl. bezeichnet. Ich erinnere an die Namen der beiden Massoreten Ben Ascher und Ben Naphtali, von denen der erstere Aron ben Mose ben Ascher hiess und der zweite Mose ben David ben Naphtali[3]). Ebenso finden wir zur selben Zeit bei den Rabbaniten den jetzt ziemlich bekannten Ben Meir und bei den Karäern Ben Zuta[4]) und Ben Maschiach, wo Eigennamen ebenfalls zu einer Art Familiennamen werden. Nun besitzen wir Streitschriften von Jephet b. Ali und Sahl b. Mazliach gegen einen sonst ganz unbekannten Schüler Saadja's, Jacob ben Samuel[5]). Es ist sehr möglich, dass die beiden Jacob identisch sind und dass der Name unseres Polemikers vollständig gelautet hat: J a c o b b e n S a m u e l i b n E p h r a i m.

---

1) A. a. O., p. כד. Die dort ausgesprochene Vermuthung aber, dass er vielleicht ein Sohn eines Karäers Ephraim war, ist selbstverständlich hinfällig.

2) ועיני לאה רכות . . . . ובן אפרים אמר שהוא חסר אלף וטעמו ארוכות והוא היה חסר אלף. Vgl. auch Friedländer, Essays on the Writings of Ibn Ezra, p. 126.

3) S. Baer-Strack, דקדוקי הטעמים, p. X—XI.

4) Vgl. Monatsschrift XLI, 203 ff.

5) Abgedruckt bei Pinsker, Beilagen p. 19—43. Vgl. dazu Geiger, אוצר נחמד IV, 20.

Sollte sich diese meine Vermuthung, die ich unter dem grössten Vorbehalt gebe, durch neue Funde bestätigen, so würde auf die Persönlichkeit Jacob's und auf seine schriftstellerische Thätigkeit ein etwas helleres Licht fallen. Zunächst würde sich ergeben, dass Jacob seine Schrift noch zu Lebzeiten des Gaon verfasst, da sie bereits Qirqisâni kennt, dann dass er sie hebräisch geschrieben hat[1]). Ihr Inhalt würde sich ebenfalls aus den Widerlegungen der beiden genannten Karäer etwas näher bestimmen lassen.

Jephet widerlegt hauptsächlich die Beweise für die Nothwendigkeit und Göttlichkeit der mündlichen Lehre, besonders den aus I. Chr. 24, 19. Dann wirft er den Rabbaniten vor, dass sie Esra 10, 3 falsch deuten und daher ungerechter Weise behaupten, Esra habe zugleich mit den Frauen auch deren Kinder aus dem Judenthum ausgestossen[2]). Die Institution der Wasserschöpfung (נסוך המים) und die Feststellung eines Minimum für verbotene Speisen (שיעורים) haben die Talmudisten ersonnen[3]). Inbetreff der am Sabbath erlaubten und verbotenen Arbeiten sind die Rabbaniten unter sich selbst nicht einig und haben daher kein Recht in dieser Hinsicht gegen die Karäer aufzutreten u. s. w.

Die Polemik Sahl's ist, wie wir das von ihm gewöhnt sind, eine sehr aggressive und im Ton sehr verletzende[4]). Sie wendet sich meistens gegen Saadja selbst. In den einleitenden Gedichten zu seiner Streitschrift weist er zunächst nach, dass die

---

[1]) S. die Worte Sahls (ib. p. 25): ועוד כתבת לאחר אלה אחרי זאת שיהיו תשובותיך בלשון הקדש וכן אמרת בתשובת דברי בלשון הקדש יהי כסדרי וכו׳. Trotzdem könnte die Schrift Jacob's, wie manche Saadja's (so z. B. das ס׳ האגרון und ס׳ הגלוי), auch arabische Bestandtheile enthalten haben. Darum habe ich auch in der Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. III, 176 die Vermuthung ausgesprochen, dass das ib. p. 91—93 veröffentlichte Fragment vielleicht von Jacob b. Samuel herrührt.

[2]) Vgl. Pinsker p. 23, Anm. 12.

[3]) Auch Qirqisâni kämpft gegen letztere Einrichtung in dem einige Mal erwähnten Absch. I, Cap. 3 (p. 291): ומן דלך ארא אכתלט אלטמי במא יכון מתלה סתין מרה מן אלטאהר לם יטמי אלטאהר ען דלך אלטמי ולם יחרם אלך. Ebenso fast alle anderen Karäer.

[4]) Komisch nimmt sich daher seine Aeusserung aus, er sei nur deswegen gegen Jacob aufgetreten, weil dieser ironisch und spöttisch polemisirt hat: ולולי כי דבריך

mündliche Lehre nicht göttlichen Ursprunges sein kann, da die Mischnalehrer selbst über viele Fragen getheilter Meinung sind. Die Schrift selbst beginnt mit den bei allen Karäern sich wiederholenden Vorwürfen gegen die Rabbaniten, dass diese in vielen Dingen es zu leicht nehmen, so inbetreff mancher Speisen von Nichtjuden, vieler Vorschriften der Reinheits- und Sabbathgesetze u. s. w. Er kommt dann zur Kalenderkunde und sucht besonders die bekannte Behauptung Saadja's, dass der Kalender uralt sei, aus dem Talmud selbst zu widerlegen, was ihm nicht schwer fallen konnte. Nebenbei macht er sich auch über verschiedene talmudische Auslegungen von Bibelstellen lustig[1]). Interessant sind auch die Ausfälle Sahl's gegen orthographische und grammatische Fehler und unrichtige Wendungen im Stile Jacob b. Samuels[2]), eine Erscheinung, für die sich auch eine Analogie in Controversen gefeierter Talmudisten in späterer Zeit findet[3]).

Die von Jephet und Sahl berührten Themata, die ich hier in aller Kürze wiedergegeben habe, würden nun auch in der Streitschrift Jacob b. Ephraim's enthalten gewesen sein. Aber, wie gesagt, bedarf meine Vermuthung noch der Bestätigung.

Eine noch zu erledigende Frage ist die, ob unser Jacob ausser seiner Streitschrift auch noch andere Werke verfasst hat. Aus den Citaten bei Salmon und ibn Esra könnte man annehmen, dass er noch einen Commentar zum Jeruschalmi resp. zum Pentateuch geschrieben hätte, und ersteres wird auch von

כמתלהלה היורה זקים לא הייתי כותב אלה הדברים (p. 31), oder wenn er sagt, aus Mangel an Beweisen antworte der Gottlose mit Schimpfreden: . . . אבל הרשע בעת שישאלוהו ואין עמו דבר להשיב באמת יביע רעות ויאמר קללות וגידופים לאשר יוכיחוהו על התשובות הקלות שנאמר ופי רשעים יביע רעות וכו' (p. 27). Nach Elia Jeruschalmi soll Sahl 10 Antworten gegen Jacob verfasst haben: אמר אליהו ירושלמי המעתיק ועוד מזולת זאת האגרת יש לו עשר תשובות נכוחות ישרות וברות דברי פי חכם חן שהשיב לאיש זד עושה רשעה ושמו יעקב בן שמואל וכו' (p. 25). Dieses ist wohl aus der Luft gegriffen.

[1]) . . . ופתר הפותי בחלוף כאשר עשה בעריות ואל יפלא בעיניכם פתרונותיו כי התלמיד ילך בדרך רבו . . . ויש להם פתרונות רבות כאלה רחוקות מן האמת אוי נא לנו כי חטאנו וכו' (p. 40).

[2]) דע כי כתבת יהי ביו"ד ולא בן הוא כי באלף יכתב . . . וכתבת כסידרי ביו"ד וכתבת מסילה ביו"ד וכו' (p. 25). Vgl. auch p. 27.

[3]) Vgl. Geiger, Jüd. Zeitschrift IX, 296.

den Meisten angenommen. So führt ihn z. B. Frankel[1]) als ersten Commentator des Jeruschalmi an, wiewohl er zugiebt, dass sonst von diesem Commentar nichts bekannt ist. Es ist aber schwer anzunehmen, dass ein solcher Commentar aus so früher Zeit so ohne jede Spur verschwunden sein sollte, oder auch dass man zur Zeit Jacob's schon das Bedürfniss zu einem derartigen Unternehmen gefühlt hätte. Es ist daher wahrscheinlicher, dass Jacob sowohl die sonderbare Auslegung zu dem genannten Verse der Genesis als auch die Erklärung des im Jeruschalmi erwähnten blutigen Kampfes zwischen den Schamaiten und Hilleliten in seiner Streitschrift bei passender Gelegenheit gegeben hat[2]). Auch Isaak Halevy[3]) hält es aus obigen Gründen für unwahrscheinlich, dass Jacob b. Efraim einen Commentatar zum Jeruschalmi verfasst hätte. Wenn er aber zugleich mit dem Commentar auch dem Commentator jede Existenz absprechen will, so beweist das Mangel an Kenntniss der einschlägigen Litteratur, ein Mangel, der sich auch in anderen Partieen seines sonst sehr beachtenswerthen Buches sehr fühlbar macht.

Beilagen.

I. Aus Qirqisâni's Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib[4]).

1) Absch. XI Cap. 30.

Ms. Brit. Mus. or. 2578 fol. 32b.

אלבאב אלת̇לת̇ין

פי חכאיה̈ קול בן אפרים אלשאמי פי אלאחתג̇אג̇ לאטלאק אבנה̈ אלאך̇ ואבנה̈ [33a] אלאכ̇ת.

קד כנא חכינא ענה פי שאר בשר ואן כל ואחדה̈ מן האתין אלכלמתין תדל עלי צ̇רב מן אלקראבאת גיר מא תדל אלאכ̇רי אעני אלסבב ואללזיק

---

1) מבוא הירושלמי Bl. 135a.

2) Vgl. ob. p. 171, Anm. 1.

3) דורות הראשונים (Pressburg 1898) III, 110.

4) Eine nochmalige Collationirung der hier mitgetheilten drei Capitel mit der Londoner Handschrift verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Rev. G. Margoliouth, Custos am British Museum. Die Handschrift ist durchweg mit arabischen Lettern geschrieben, sogar die hebr. Citate, doch hielt ich es für praktischer, Alles mit hebr. Lettern zu geben.

ואן אלסבב הו מא כנת מנה וכאן מני ודלך כאלאב ואלאם אלתי אנא מנהם
ואלאבן ואלבנת אלדין הם מני קאל פהאולאי הם ומא יתולד מנהם עלי הראם
כאבנה אלאב ואבנה אלאם ואבנה אלבנת ואבנה אלאבן ואלצרב אלאכר
אלדי הו אללזיק כאלאך ואלאכת ואלעמה ואלכאלה ומא שבה דלך פאן
האולי חראם ומא יתולד מנהם חלאל מתל אבנה אלאך ואבנה אלאכת ואבנה
אלעם ואבנה אלכאל פתאמל אחאטך אללה הדא אלקול ותתבת האולי
אלקום באלטלב ליקימוא אלבאטל אמא אולא פאן אלדי קאלה פי דלך דעוי
ליס עליהא דליל וקד תבינא פסאד מא אדעאה [33b מן אלכלמתין פי
מא תקדם פאמא מא אדעאה מן אלתחרים ואלאטלאק פאנה יקאל לה אליס
לולאד אלאולאד חראמא אבדא פאדא קאל נעם קיל לה וכדלך אולאד
אלאבא ואלאמהאת חראם אבדא עלי אלעלה אלתי אעטית וקדמת פמן הדה
אלעלה תחרם אבנה אלאך ואבנה אלעם ואלכאל איצא פהדא נקץ מא קלת
פימא כרגת מנה וכרג מני פאמא מא אדעאה מן אללזיק פאנה ילזם מנה מא
אלזמנאה אלפיומי ודלך אנא נקול לה אליס ללאכת עלי אבידהא חראם
וכדלך אלאך עלי אכתה חראם פאדא קאל נעם קיל לה וכדלך יגב אן יכון
אבן אכי אלמרה מטלק לאכת אביה והדא נקץ אלכתאב ופיה פסאד מא
תציב עליה עלתך פאדא כאן דלך לא ילזם פי אלאנאת כמא [34a הו
לאזם פי אלדכורה פקאל איצא אנה אדא כאנת אבנה אלעמה גאיזה לאבן
כאלהא אן אבנה אלעם לא תגוז לאבן עמהא פאן סוית בין אלעלתין באלקרב
ליס אלקיאס ובטלת עלתך אלתי נצבתהא אד כאנת תוגב כלאף מא . . . מת
אליה וכאן אלנץ ואלכבריה טלאמהא וכאן יזעם איצא אן מן חרם עלי מן
רגל חרם עליה מני מתלה כמא אן אבנה אכי עלי חראם ואבנתי עליה חראם
וכדלך גדתי וכלמא גאז לי מן רגל גאז לה מני מתלה פלמא כאנת אבנה
עמי גאיזה לי וכדלך כאלי פהדא לוהם לי (?) עלי מא קאל לם יכן פיה אטלאק
אבנה אלאך ואבנה אלאכת פאמא כאן מנטלק מנה אבנה אבן אלאך ואבנה
אבן אלאכת כיף ואצל אלדעוי באטל לא דליל עלידהא פאמא אלקול באן
כלמא חראם עלי מן רגל פאנה יחרם עליה [34b מני מתלה פהו קול צחיח
יבין מן גהאת ומנה תחרים אבנה אלאכת ודלך אנה אדא כאנת אכת עמי עלי
חראם כאנת אכתי איצא עליה חראם ואנמא דכרת הדה אלאקאויל עלי
צעפהא לילא יסמע בהא אנסאן פיתוהם אן פיהא שבהה פארדת אכשף ענהא
ואלאן יחתאג אלי דכר מן ולד עלי חראם[1].

---

1) Darüber handelt das nächstfolgende Capitel, s. Steinschneider-Festschrift p. 202.

2. Absch. XII Cap. 20—21.

Ib. fol. 87b.

אלבאב אלעשרין
פימא יחתגון בה לאטלאק אלגרציץ

[88a] קד קלנא אן אלרבאנין פי אטלאקהם ללגיד קד אטלקו סבעה אשיא מן אגלט אלמחרמאת והי אלמיית ושחיטת נכרי ואבר מן החי ואתו ואת בנו ואלשחם ואלדם וגיד הנשה וקד אחתג אבן אפרים לאטלאק דלך במא אנא דאכרה ועם אן אלשכץ מן אלחיואן אדא כאן חאמלא כאן סביל מא פי גופה סבילה אעני אנהמא גמיעא שי ואחד ושכץ ואחד וליסהמא אתנין ואסתדל עלי דלך באן לו כאנא אתנין לוגב אן תכון אלמראה אלחאמל אן נצב[ת] מגצבה יגב עליהא פיהא אלקתל לם תקתל חתי תלד אד כאן פי קתלהא קתל ולדהא וקד קאל אלכתאב ובנים לא יומתו על אבות(ם) וקד ראינא יהודה אמר בקתל תמר והי חאמל בקולה הוציאוה ותשרף וקולה [88b] הוא מוצאת פעלם מן דלך אן סביל מא פי גופהא מן אלחמל סבילהא ואן סבילה סביל עצו מן אעצאיהא ואדא כאן דלך כדלך וגב אן יכון סביל כל חיואן הדא אלסביל ואן יכון מא פי גופה מן אלחמל עצו מן אעצאיהא פאדא דבח גאז אכל מא פי גופה פלמא עורץ בקול אלכתאב ונגפו אשה הרה וקולה ואם אסון יהיה ועם אן דלך ראגעא אלי אלמראה דון מא פי גופהא ואעתל פי דלך בקולה שן תחת שן אד כאן אלולד אד דאל לים לה סן ... ... וקד אחתג גירה בקול אלכתאב [89a] וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט קאל וקד יגוז אן יכון פימא ימר תחת אלקציב אלחאמל וגיר אלחאמל פיכון אלגמיע דאכלא תחת אלעדד ולא יחסב דלך אלא ואחד אן כאן אלעאשר או גירה פיגב מן דלך אן אלחאמל לים בתאני אד כאן הו ואלחאמל ואחד.

אלבאב אלואחד ועשרין
פי אפסאד קול אלגמיע

וקד כננא חכינא ענהם אנהם יזעמון לו אן בקרה דבחת וכאן קד אן וקת ולאדתהא וכרג מן בטנהא עגל ועאש כמס סנין וחרת פי אלחקל כאן דביחה אמה קד טהרתה ..... ואכל עלי גמיע אלסבע גהאת אלתי ..... [89b] וחכינא איצא אנהם יזעמון אן לו אן שאה דבחת וכאן אלולד קד כרג מנה יד או רגל קבל אן תדבח כאן דלך אלדי כרג חראמא ואלבאקי חלאלא וקלנא הנאך אנה ילזמהם אנה אן מאתת שאה או בקרה פי וקת ולאדתהא קבל אן תלד ושקת בטנהא ואכרג אלולד חי כאן אלולד לא יגוז אכלה אד כאן גזו מן אלמיית לאנה אדא כאנת שחיטת אמו מטהרתו וכדלך מות אמה יטמיה פלנדכר אולא מא עליהם מן אלמסאיל פי קולהם אן סביל אלחמל ואלחאמל

סבילא ואחדא ואן אלגמיע שלך ואחד תם נגיב עמא אעתלו בה מן קצה תמר
ואלמעשר יקאל להם אן כאן . . . . . אלי מא קלתם וכאן אלעגל אלכארג
קד טהרתה דביחה אמה . . . . . וכדלך דמה ושחמה וגיר דלך אן כאן לא
יחסב [90a] באנה שלך ואנמא הו עצו מן שלך פתקולו איצא אנה אן נטח
אנסאנא פקתלה אנה לא יגב אן יקתל וכדלך אן כאן מועד לא יגב עלי
צאחבה קתל ולא דייה אד כאן אלכתאב אנמא אוגב הדה אלאשיא עלי תור
הו שלך פהדא פאנמא הו עצו שלך פכל מא דאמו אן יתפצלו בה ויוגבון בה
קתל אלתור וקתל צאחבה או גראמה פבמתלה יחרם מייתה ודמה ושחמה
וגיר דלך אגרי מן הדא אלגנס יקאל להם וכדלך לא יחרם אן יגמע מע חמאר
פי אלחרת אד כאן אלמחרם פיה דלך הו אלתור אלדי הו שלך והדא ליס
בתור ואנמא הו עצו וגזו מן תור אכרי יקאל להם וכדלך אן . . . . אנסאן
דלך אלבהימה לם יגב עליה ולא עלידא אלקתל אד כאן דלך אנמא יגב פי
אלבהימה והדה ליסת בהימה [90b] ואנמא הו עצו מן בהימה אכרי יקאל
ומתל דלך אן כאן בכר לא ילזמה מא ילזם אלבכר מן אלפדא אן כאן מן
בהימה טמיה אד כאן ליס הו חמאר ולא גמל ואנמא הו עצו חמאר ועצו
גמל וכדלך גמיע מא אוגבה אלכתאב פי אלבהאים תם ינעכס דלך פי
אלאדמיין עלי מא אצלו מן קצה תמר והו אן אלמראה אדא מאתת ענד בלוג
וקת ולאדהא ושק ען בטנהא וכרג אלולד חי פאנה עצו מן אלמיית פהו טמי
ללדהר כאן מן דנא(י)ה יטמא סבעה איאם ולא יגב עליה כתאנה לאן
אלכתאנה אנמא תגב עלי אלאחיא ועלי אלדכורה איצא והדא אנמא הו גזו
מן מיית וגזו מן אנתי וכדלך אדא כאן בכר לא יפדא וכדלך אן פעל כתירה
לם יקתל ולא יעאקב אד כאן גמיע [91a] דלך אנמא וגב עלי מן כאן איש
והדא ליס איש ואנמא הו בעץ איש ומן הדא מא לא יחצא כתירה פאן קאלו
פאדא כאן קד אוגב עלי כל מן עצא אלקתל ואלעקובה ועלי כל דכר אן
יכתן וראינא ואחד קד פגר ואחל אלסבת וראינא לה בשר ערלה פכיף יגוז
אן נקול אנה לם יגב אן יקתל ולא יכתן קלנא וכיף יגוז אן נרי תורא כאמלא
תאמא פנקול אן אלעצו מנה והו חי גאיז אכלה וכדלך דמה ושחמה ומייתה
וכדלך אן דבחה נכרי מע סאיר מא פיה ולא פרק פאמא אלגואב פי קצה
תמר פאנה אן צח אן אלמראה אדא גנת[1]) והי חאמל אן תקתל מע אלחמל
פיגוז אן יכון דלך סביל (דלך סביל) אטלאק קתל אטפאל [91b] שבעה גוים
ואטפאל אנשי עיר הנדחת וכמא גאז קתל אטפאל אוליך ואן כאנו לם יגנו
יכון יקתל חין הדא ואן כאן לם יגני וכאן דלך כארגא מן קולה ובנים לא
יומתו על אבות כמא כאן אטפאל עיר הנדחת כארגין מן דלך ויכון הדא
אלאפתראק כאצה להדא כמא כאן כאצא לאלוליך אעני קתל אלגאני מע ולדה

1) Ms. خبنت anst. جنت

ואמא אלג̇ואב פי קולה כל אשר יעבר תחת השבט פאן תחמל אלבקר
ואלגנם וצ̇עהמא וקת פיג̇וז אן יכון אכ̇ראג̇ מא יג̇ב פיהא מן אלעשר לם יכן
פי וקת תכון חואמל בל בעד אן תצ̇ע באסרהא פלא יכון פימא יג̇וז תחת
אלקצ̇יב חאמל [92a] בתה̈ ובטלת אלמסלה̈ ואמא מא אדעאה אבן אפרים
מן ואם אסון יהיה פקד ביינא פי מוצ̇עה אנה ראג̇ע אלי אלאולאד ואלאם
ג̇מיעא עלי אנא לו לם יסתדל בד̇לך לם יחתאג̇ אליה אד̇ כאן פי בעץ̇ מא
קלנאה מא ירכ̇ץ קולהם.

II. Aus dem Compendium des Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib.

Ms. Brit. Mus. or. 2525 fol. 101 a.

וקאל אן אבן אפרים אלשאמי קאל אן אלכתאב [101 b] חרם י̇ד̇ פרג̇א
ענדה מנהא מחרמא תחרים אלדהר ואלד̇ תחרים זמאן פאלארבעה̈ הן ואשה
אל אחותה וגו' פקו' בחייה אטלק אכ̇תהא בעד מותהא ואמראה̈ אלאך̇ אלד̇י
ימות ענהא מן גיר ולד ואלג̇ ואל אשה בנדת טומאתה ואלד̇ ואל אשת עמיתך
לא תתן פאד̇א טלקת או ארמלת אנטלקת וקאל ויג̇ב אן נקים ונעלם אן למן
תזוג̇ מרה̈ פאנה יחרם עליה ז' מן קראבתהא ו' תחרים אלדהר הן אבנתהא
ואבנה̈ אבנתהא ואבנה̈ אבנהא וחמאתה(א) ואמהא ואם חמיה ואחדה̈ תחרם
תחרים זמאן והי אכ̇תהא מא דאמת אלזיג̇ה̈ באקיה̈ קאל ויחרם עלי אלמרה̈
מן קראבאת זוג̇הא ז' ו' תחרים אלדהר הם אבנה ואבן אבנה ואבן בנתה
ואבנה וג̇דה אבו אבוה ואבו אמה וואחד תחרים מוקוף והו אבן זוג̇הא אד̇א
טלקהא הו (או ?) אד̇א מאת ולה מנהא ולד (?) פהד̇א באזא ד̇לך.

III. Aus Salmon b. Jerucham's Streitschrift gegen Saadja, Cap. XIII.[1])

תועה מדרך משכילים, להקל חמורות ולהחמיר קלים, טמאת נגיעה
וטמאת אוכלים, ולהתיר טמא ומרק פגולים.

שיעור אחד מששים לשקלה, ואם תוסיף על ששים מותר לסגלה, וגרציק[2])
התירו לאכלה, חלוף לא תאכלו כל נבלה.

---

[1]) Ich benutze die Leidener Handschrift Cod. Warner 41. Ausserdem stand mir die Copie Pinsker's (im Wiener Beth ha-Midrasch vorhanden) zu Gebote, die am Rande zahlreiche Varianten enthält, doch hielt ich es für unnöthig sie alle hier mitzutheilen, und habe ich einfach die besseren Lesarten in den Text gesetzt. Ueber den Inhalt dieser Streitschrift s. meine Notizen in Jew. Quart. Rev. VIII, 684 ff.

[2]) In allen Handschriften steht hier überall גרצין oder גרצינן anstatt des den Copisten unverständlichen גרציק.

ראיות שמונה קצובות, חקוקות וגם חצובות, בתורת רוכב בערבות, גרציץ על אסור כתובות.

קבוע לנו לאכלה, למען כי כל בהמה מותרת בג׳ אותות להכלילה, מפרסת ושוסעת וגרה להעלה, וכל בהמה שאין אלה מצואים בה פסולה.

צוה שדי לעם קהלי, גם דבר שני להועילי, כל רמש אשר הוא חי מותר לאכלי, להורות כי המת אסור על כל ישראלי.

פירש דבר שלישי אחריו, אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו בחוריו, ללמד לכל בשר אחר שחיטת אמו מותר לנזיריו, ואיך שחיטת אמו מטהרתו להכשיריו.

עוד דבר רביעי אחוה, לעות את יעף דבר נפשו ארוה, להצמית כל חומץ ומעוה, ושכרי מאת בוראי אקוה.

סדרי דם עופות וכל בהמות, בכמה מקומות נרשמות, והאוכל בידים רמות, הכרת יכרת במהומות.

נבאר עוד דבר חמישי, ואצריח בו בפירושי, הלא כל חלב בהמה אסור לעם קדושי, ואיך חלב גרציץ מותר במדרשי.

מאופן ששי אבארה, אותו ואת בנו כתוב בתורה, והבן הנולד ואשר הוא בבטן ההרה, שניהם נקראים בנים בשפה ברורה.

לשתי כלותיה אמרה נעמי, העוד לי בנים במעי בני רחומי, בבטן רצץ יעקב לאדומי, נסוגו אחור חורפי טעמי.

כשרון דבר שביעי אחבר, ותקון מצוות שדי כל ימי אדבר, ופני זדים אכלים והצם אשבר, ושכר פעולתי משדי אסבר.

יה צוה על ידי משה, דבר מפורש ולא יעשה, כי על כל ישראל אסור וגם קשה, לאכול את גיד הנשה.

טהורים איך יהיו לעולם, וכל אלו התירו לאכלם, הלא המבין את מעללם, ישלם להם כפי פעלם.

חוק דבר שמיני, ראיתי בו בענייני, ובתורה התמימה צוה לבונני, י״י עזרי ומגיני.

זמר וכל מיני בהמה טהורה, טמאתם במותם מבוארה, גם הנוגע והנושא טמאתם אמורה, והאוכל על אחת כמה וכמה לבארה[1].

---

[1]) Der Schluss des Capitels enthält eine Kritik der talmudischen Bestimmung eines Minimum (ששים) für unerlaubte Speisen, s. ob. p. 180, Anm. 3.

Jehuda Ibn Tibbon's Irrthümer in seiner Saadja-Uebersetzung.

Von

Wilhelm Bacher.

Der verewigte Forscher, dessen Andenken diese Sammelschrift gewidmet ist, hat in einer seiner besten kleineren Arbeiten Saadja's Einleitung zum Kitâb-al-Amânât in Ibn Tibbon's Uebersetzung näher geprüft (Z.D.M.G. XXXVII, S. 230—249) und damit einen wichtigen Beitrag zu der von ihm bei dieser Gelegenheit gewünschten „eingehenderen Würdigung und Kennzeichnung" des grossen Uebersetzers der arabisch-jüdischen Classiker geliefert. Schon früher hatte M. Wolff in seinen „Bemerkungen zu dem Wortlaute des Emunot we-deot" (Z.D.M.G. XXXII, 1878, S. 694—707; fortgesetzt im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, VII. Bd., 1880, S. 73—100) sowohl zur Textkritik des Emunoth als zur Beleuchtung seines Verhältnisses zum arabischen Originale beigetragen. Aehnliche textkritische Einzelheiten zu Ibn Tibbon's Uebersetzung von Saadja's philosophischem Hauptwerke enthalten auch andere Untersuchungen über das letztere; so namentlich die ausgezeichnete Darstellung der „Religionsphilosophie des Saadia" (Göttingen 1882) von Guttmann, sowie die Noten der vortrefflichen Ausgabe des arabischen Originals durch Landauer (Leiden 1880). Von den anderen Uebersetzungsarbeiten Jehuda Ibn Tibbon's ist der Kusari in der Ausgabe Hirschfeld's (Leipzig 1887) und in den Bemerkungen von Horowitz (Monatsschrift für Gesch. u.

Wiss. des Judenthums, 41. Jhg., 1897, S. 264—273, 313—321) Gegenstand der Textkritik geworden. Ich selbst habe die Uebersetzung von Abulwalîd's Wurzelwörterbuch zum ersten Male edirt, dabei den hebräischen Text Ibn Tibbon's auf Grund des arabischen Originals durchgehend verbessert und ergänzt (Sepher Haschoraschim, Berlin, 1896; s. die Einleitung p. XXXVII—XLII) und im Anhange zu dieser Ausgabe dasselbe für das Sepher Harikma, die Uebersetzung des Kitab-al-Luma' geleistet (ib. p. 568—594). Die Uebersetzung von Bachja's „Herzenspflichten" wurde nur für einige Stellen von Sluzky in dem Anhange zu seiner Ausgabe (Warschau 1871) mit dem arabischen Texte verglichen. Diese selbst harrt noch des Herausgebers. So fehlt es nicht an Vorarbeiten und Materialien zu der von Kaufmann gewünschten umfassenden Darstellung der Uebersetzerthätigkeit, der Methode und der Irrthümer Jehuda Ibn Tibbon's. Aber vor allem müssten die Uebersetzungen selbst in guten Ausgaben vorhanden sein. Namentlich ist eine neue Edition der Saadja-Uebersetzung Ibn Tibbon's als dringendes Bedürfniss zu betrachten. Denn der grössere Theil der Schwierigkeiten und Unverständlichkeiten, welche diese Uebersetzung in so reichem Maasse enthält, beruht nicht auf den Mängeln der Arbeit des Uebersetzers, sondern auf der Fehlerhaftigkeit der Editio princeps (Konstantinopel 1562). Die Fehler dieser Ausgabe stammen wohl zumeist aus der Handschrift, die dem Drucke zu Grunde lag. Die späteren Ausgaben haben die Fehler wesentlich vermehrt, und — was besonders zu bedauern ist — keine einzige hat die in der zweiten Ausgabe (Amsterdam 1647) neu hinzugekommenen auf Grund der Editio princeps berichtigt. Leider ist keine Handschrift der Ibn Tibbon'schen Saadja-Uebersetzung bekannt; die Angabe Steinschneiders (Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, S. 439, Anfang des § 256), welche „einige Manuscripte" nennt, scheint auf einem Versehen zu beruhen. Aber ein Hilfsmittel ersten Ranges für die kritische Bearbeitung des Ibn Tibbon'schen Textes bietet die Landauer'sche Ausgabe des arabischen Originals, welcher die Oxforder

Handschrift zu Grunde liegt, in der aber auch die Varianten der Petersburger Handschrift sorgfältig verzeichnet sind. Diese Ausgabe wurde von mir (in der Steinschneider-Festschrift) durch die Edition der zweiten Version des VII. Abschnittes (über die Auferstehung) aus der Petersburger Handschrift ergänzt; es ist gerade diejenige Version, welche in Ibn Tibbon's Exemplare stand und von ihm übersetzt wurde, wie denn auch sonst seine Uebersetzung zumeist mit dem Texte der Petersburger Handschrift übereinstimmt. Eine neue Edition von Ibn Tibbon's Saadja-Uebersetzung hätte zunächst die Aufgabe, den Text derselben durch Vergleichung mit dem Originale von den Fehlern der Editio princeps zu reinigen, d. h. alle Entstellungen des ursprünglichen Ibn Tibbon'schen Textes, wie sie aus dem Vorlagemanuscripte in die Ed. pr. gerathen oder wie sie erst hier durch Unachtsamkeit des Setzers und Correctors entstanden sind, zu beseitigen.

Da aber die neue Ausgabe nicht nur dem Uebersetzer, sondern auch dem Verfasser gerecht werden und die Gedanken Saadja's unverfälscht darbieten soll, muss der Ibn Tibbon'sche Text auch von solchen Entstellungen gereinigt werden, die den Uebersetzer selbst zum Urheber haben. Jehuda ibn Tibbon hat die musterhafte Treue und Genauigkeit seiner Arbeit oft genug dadurch geschädigt, dass er die in seinem Exemplar sich findenden irrigen Lesarten blindlings übersetzte, ohne Rücksicht auf den Sinn des Satzes, und dass er, dem Saadja's arabisches Werk in hebräischer Schrift vorlag, zuweilen das Opfer eines bei arabischen Wörtern durch diese Schrift leicht sich ergebenden Missverständnisses wurde. Für die Einleitung des Emunoth hat Kaufmann in seiner erwähnten Studie mehrere Irrthümer dieser Art bei Ibn Tibbon nachgewiesen; auch Wolff und Andere machen auf solche aufmerksam. Bei den von mir auf den folgenden Blättern dargebotenen Berichtigungen ist das ganze Werk berücksichtigt. Die 77 Stellen, unter denen sich auch einige der bereits von Anderen berichtigten finden, zeigen durch ihre Menge, oft aber auch durch die arge Entstellung des Sinnes, die der Irrthum des Uebersetzers bewirkt

hat, mit welcher Vorsicht aus den Uebersetzungen Ibn Tibbon's der Gedanke des Autors herausgelesen werden muss und wie unumgänglich nöthig ein Zurückgehen auf das arabische Original ist, wenn man die Ausführungen Saadja's genau verstehen will. Ich bemerke nur noch, dass die folgenden Berichtigungen ausschliesslich solche Stellen behandeln, an denen Ibn Tibbon durch irrige Lesung des Originals irrig übersetzt hat. Irrthümer anderer Art sind hier nicht berücksichtigt worden.

Die Stelle der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung citire ich mit Angabe von Seite und Zeile der Fischel'schen Ausgabe (Leipzig 1859), welche auch den Citaten von Wolff in seinen Bemerkungen zu Grunde liegt. Mit Am. bezeichne ich die Landauersche Ausgabe des Kitâb-al-Amânât.

Im Anhange gebe ich eine Probe der von mir nach den oben angedeuteten Gesichtspunkten vorbereiteten Neuherausgabe der Saadja-Uebersetzung Ibn Tibbon's.

In den Noten dieses Anhanges bezeichnet ע den arabischen Text in Landauers Ausgabe; ת den Text der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung, wie er in allen Ausgaben, die Editio princeps mitinbegriffen, zu lesen ist; ק bezeichnet die Editio princeps von Constantinopel; ד die übrigen Ausgaben, die Amsterdamer mitinbegriffen; דא (= דפוסים אחרונים) bedeutet die neueren Ausgaben (mit Ausschluss der von Amsterdam).

In den nun folgenden Berichtigungen habe ich nur hie und da den Inhalt der betreffenden Stelle eingehender erläutert. Sonst begnüge ich mich meist mit Feststellung des Irrthums. Ich habe auch solche Stellen aufgenommen, in denen die von Ibn Tibbon in seiner Uebersetzung wiedergegebene falsche Lesung sich thatsächlich in der Petersburger Handschrift vorfindet.

Landauer (Vorrede, p. XI) erklärt auch die Worte נקה המציאה והנראה, S. 38, Z. 11, auf Grund einer falschen Lesung der arabischen Worte. Ibn T. habe statt כאבר (Am. 60, 15) gelesen נאכד (نَاخُذُ) und das mit נִקַּח übersetzt. Aber es ist nicht anzunehmen, dass Ibn T. eine so ganz und gar dem Zusammenhange widerstrebende Uebersetzung gegeben hätte.

Ich glaube, hier liegt nicht ein Irrthum des Uebersetzers, sondern ein Fehler im Texte der Uebersetzung vor. Ibn T. übersetzte כאבר (كابر) mit נצח, d. i. נִצַּח im Sinne von überwinden, vergewaltigen. Aus נצח wurde schon im ersten Drucke נקח.

* * *

Zur Einleitung.

1. S. 4, Z. 24. ויבאו כלם לפני אנשי החכמה ולא יטו אל דבר אחר. Am. 6,15: ואקבלוא אגמען אלי די אלחכמה ולם ימילו אלי שי סואה.

Saadja spricht von der vollständigen Hingebung an Gott und die ausschliessliche Richtung des Sinnes auf ihn, wozu er als biblische Belegstelle Jesaja 45,22 citirt. Gott bezeichnet er als דו אלחכמה (= בעל החכמה), wie sonst als אלחכים (החכם), den Weisen κατ' ἐξοχήν. Ibn Tibbon aber las statt די : דוי und übersetzte: אנשי החכמה, als ob es sich um weise Menschen handelte[1]). In Folge dessen giebt er auch von dem Worte סואה (= זולתו), d. h. „ausser Ihm (Gott)" keine genaue Uebersetzung, sondern verflüchtigt es zu אחר.

2. S. 5, Z. 24. קולנו. Am. 8,8: צות אא. Ibn T. las צותנא. S. Kaufmann, S. 238.

3. S. 7, Z. 12. מענין השבושים. Am. 11,3: מן חל אלשבה (= מהתרת השב'). Ibn T. las חאל statt חל (حل). Auch der Petersburger Codex des Am. hat חאל.

4. S. 11, Z. 31. והפשוטה. Am. 18,11: ואלממאס (etwa והנוגעת, scil. הצורה). Die Erklärung Kaufmanns (S. 243) befriedigt nicht. Ibn T. muss statt ממאס (مماس) gelesen haben מבסוט.

5. S. 16, Z. 11. ומופתים שלא התערב בהם ספק. Am. 25,6: ובראהן מא לם יתסלט עליה אלשך. Die Oxforder Handschrift hat תסלט (تسلط). Statt dessen las Ibn T. תכלט (تخلط) und übersetzte das mit התערב. In Folge dessen beseitigte er auch den Artikel von הספק. Der richtige Sinn ist: Beweise, über welche der Zweifel keine Macht hat. Nach Ibn T.: . . . in welche sich kein Zweifel mengt.

---

[1]) Bloch. Vom Glauben und Wissen, S. 12: „sie werden alle vor den Männern der Weisheit sich zusammen finden."

6. S. 18, Z. 14. אך מי שהיה מנהגו חלוף הדעות כאשר חשב בפסוקים שהרחיקו מה בהם וראה מהמקרא. Am. 28 unt. ואמא מן[1]) כאן סביל צלאלה אנה פסר פואסיק מן אלמקרא ורא בהא . . . . Ibn T. las כלאפא (خلافا) st. צלאלה und ergänzte סביל zu סבילה[2]). Dadurch bekam er den Sinn: „wessen Art ein Widerstreit der Meinungen war, indem . . .“ In Wirklichkeit sagt Saadja: „wessen Weg zum Irrthum darin bestand, dass er . . .“ Ferner las er תפכר statt פסר[3]) und macht aus einer „Commentirung von Bibelversen“ ein „Nachdenken über Bibelverse.“ Der richtige Text dieser Stelle müsste hebräisch so lauten: אך מי שהיה דרך טעותו (מבוכתו (od. שפירש פסוקים . . . . Vgl. meine Schrift: Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters, S. 38.

Zum ersten Abschnitte.

7. S. 23, Z. 15. בעיני „in meinen Augen“ ist hier sinnlos. Am. 37,2 hat לעמרי (bei meinem Leben, fürwahr, also חי אני), wofür Ibn T. las ענדי.

8. S. 29, Z. 28. מפני שאמרנו חדשו מחייב שיהיה העצם נברא מוחל ואם נשער המאמר [הזה] מדבר נחייב שחומר שלו קדמון לא נברא ולא מוחל.

Am. 38 unt. hat sowohl für העצם, als für חומר שלו עינה: (عَيْنُه), seine Substanz, עצמו. Wenn Ibn T. das Wort an der zweiten Stelle nicht mit עצם wiedergiebt, so kann dem nur eine falsche Lesung der ihm vorliegenden arabischen Worte zu Grunde liegen. Er las statt עינה: טינה (طينه) und giebt dies wörtlich mit חומר שלו wieder, dem arabischen Worte die Bed. des philosophischen Terminus Materie zuschreibend.

9. S. 38, Z. 4. אבל אם יהיה יסוד חמישי נמצא אין לו בעינינו דבר דומה שידבק בו ויראנו החוש אלא אם יחשוב שיש בנו גם כן מאומה מן הטבע החמישי. Die zwei Worte ויראנו החוש übersetzt Bloch

---

[1]) Landauer bietet אן nach der Oxf. Handschrift. Jedoch die Petersb. Hdschr. hat מא, was am Margo zu מן verbessert ist.

[2]) Die Paraphrase (s. Bloch, a. a. O. S. 45) hat: אבל מי שהיה חלופו בשביל המקראות אשר לא ידע פתרונו . . . Hier liegt ebenfalls die Lesung כלאפה zu Grunde.

[3]) Vgl. Kusari I, 65: תפכר פי mit חשב ב . . . übersetzt; ebenso Am. 143,11,16 und sonst.

(S. 85): „so dass er das Sinnesorgan sehen könnte"; Guttmann (S. 64): „so dass der Sinn es wahrnehmen könnte." Es ist einleuchtend, dass Saadja das nicht so geschrieben haben kann. Thatsächlich entspricht den beiden Worten in Am. 60,10: פנבצרה אללהם („so dass wir ihn sehen, bei Gott" ונראהו האלהים). Ibn T. aber las statt des zweiten Wortes: אלחס (الحسّ) und änderte das erste entsprechend in פיבצרה, oder er las es so. Dadurch bekam er einen „Sinn, der sieht", während Saadja in natürlicher Ausdrucksweise, seinen Satz fortführend, nur von uns als den Sehenden spricht[1]).

Zum zweiten Abschnitte.

10. S. 48, Z. 3 von unt. ואשר ישתדלו שיחשבוהו גשם. Guttmann (S. 89) übersetzt: „Diejenigen aber, die sich bemühen, ihn (Gott) als einen Körper zu denken." In Am. 78,1 lautet der betreffende Satz: ואלדין ראמוא אן נריהמה גסמא („die begehren, dass wir sie ihn als Körper sehen lassen" = ואשר יחפצו שֶׁנַרְאֵם אותו גשם). Ibn T. las statt נריהמה (نُرِيَهُمُهُ): יהמוה (يَهِمُّوهُ) = יחשבוהו. Dem entsprechend muss er ראמוא ungenau übersetzen: sich bestreben. Das Original bietet die natürlichere Fassung des Gedankens, und man darf nicht etwa annehmen, dass die Ibn T.'s Uebersetzung zu Grunde liegende Lesart יהמוה die ursprüngliche, die des Originals die corrumpirte ist.

11. S. 50, Z. 1. וקבלנוהו מהרה אל מה שיעלה לנו מן העיון. Am. 79,14: פקבלנאה באלעאגל אלי מא יצח לנא באלנטר („wir nahmen sie — die Lehre von Gott — sofort an, bis dass sie uns durch die Speculation deutlich — zum Gegenstande überzeugten Erkennens — würde", אל מה שיתברר לנו בעיון. Ibn T. aber las statt יצח (يصّح, oder wie Landauer für möglich hält يضح): יחצל und übersetzte das mit יעלה; demgemäss muss dann statt בעיון gesagt werden מן העיון. Die Petersburger Handschrift hat

[1]) Ueber die Betheuerungsformel اللّهمّ s. die von Guttmann a. a. O. citirte Bemerkung Rosins, Die Ethik des Maimonides, S. 109.

thatsächlich יחצל. Vgl. noch mein: Die Bibelexegese der j. R. d. M. S. 5, Anm. 3.

12. S. 50, Z. 4 von unt. כל טענה שהיא מפרידה בין שנים היא טענה לאחד. Am. 81,2: כל חֻגָּה תבטל כון אלאתנין פהי חגֹּה ללואחד („jedes Argument, das das Dasein von zwei Schöpfern als nichtig[1]) darstellt, ist ein Argument für den einzigen Schöpfer", כל טענה שהיא מבטלת הוית שנים היא טענה לאחד). Ibn Tibbon aber las תבדל (تبدل?) statt תבטל und בין statt כון. Auf diesen Irrthum hat bereits Wolff hingewiesen (Z. D. M. G. XXXII, 704, vgl. Guttmann S. 96).

13. S. 50, letzte Zeile. שלכל אחד מהם שרש שחדשו. Am. 81,6: אן לכל נוע מנהא אצלא עלי חדתה („dass jede Gattung von ihnen eine Wurzel [einen Urgrund] für sich hat," שלכל מין מהם שרש בפני עצמו). Ibn T. las aber statt חדתה (d. i. حدته), חדתה (d. i. حدّته), beseitigte das vorhergehende עלי (على حدته, für sich, einzeln) und sprach ganz unsachgemäss von der Schöpferthätigkeit des supponirten Urgrundes der einzelnen Wesensgattungen.

14. S. 51, Z. 7 von unten. ולא אפשר לבעליהם לדמותם אל החשך והאור המשתמשים בלא שלישי כי אלה מקרים והם אצלם גשמים. Die Auffassung dieser Stelle, wie sie Kaufmann (Attributenlehre S. 23) bietet, beruht nach Guttmann (S. 100) auf völligem Missverständniss. Guttmann selbst versteht sie als kurzes Resumé der im ersten Abschnitt, im Absatze über die Dualisten (fünfte Meinung über die Entstehung der Welt) gegebenen ausführlichen Erörterung. Aber Guttmann verschweigt nicht die seiner Auffassung entgegenstehende Schwierigkeit, welche darin besteht, dass nach jener ausführlichen Erörterung die Finsterniss nur eine Negation des Lichtes ist, während Saadja hier Licht und Finsterniss als in gleichem Range befindliche Accidenzien bezeichnet. Die Auskunft Guttmann's, S. nenne deshalb Licht und Finsterniss Accidenzien, weil sie beide an der Luft zur Erscheinung kommen, kann unmög-

[1]) Bei Guttmann (S. 96, Z. 10) steht durch einen Druckfehler „richtig" statt nichtig.

lich befriedigen. Ein Blick ins arabische Original beseitigt die Schwierigkeit und macht jede gekünstelte Erklärung unnöthig. Jener Satz lautet arabisch so (Am. 82,12): ולא אסו̈ג אצחאבהמא תמתילהמא באלטל ואלנור אלמתמאסי̈ן בלא תאלת לא̈ן הד̇ין ערצ̇אן ואולאיך ענדהם גסמאן („ich gestatte es den Bekennern der Ansicht von den zwei Schöpfern nicht, diese mit dem Schatten und dem Lichte zu vergleichen, die beide unmittelbar sich berühren, ohne dass ein Drittes da wäre; denn diese beiden sind Accidenzien, während jene, nach der Ansicht der Dualisten Körper — Substanzen — sind"). Also nicht von Finsterniss und Licht ist die Rede, sondern von Schatten und Licht. Saadja weist die Heranziehung von Schatten und Licht als Analogie für die beiden neben einander fungirenden Schöpferpotenzen des Dualismus mit der Bemerkung zurück, dass Schatten und Licht als blosse Accidenzien nicht als Analogie für das unmittelbare Nebeneinander jener als Substanzen gedachten Urwesen des Dualismus gelten können. Ibn T. aber sah in באלטל eine Abkürzung aus באלט̇לאם, als dem gewöhnlichen Gegensatze zu נור und kommt dadurch zu einer ganz falschen Uebersetzung. Die Vergleichung mit dem Original bringt mich in diesem Satze ausserdem auf zwei weitere Berichtigungen. Statt ולא אפשר muss es heissen: ולא ארשה (אַרְשֶׁה = אסוג (أُسَوِّغُ), und statt המתמששים: המשתמשים[1]). Beide Fehler sind nicht Ibn Tibbon, sondern der Handschrift, aus der die erste Ausgabe der Emunoth geflossen ist, oder dieser Ausgabe selbst zuzuschreiben. Unser Satz muss in berichtigter Form so lauten: ולא ארשה לבעליהם לדמותם אל הצל והאור המתמששים . . . .

15. S. 53, vorl. Zeile. טעו הנוצרים וחשבו בו זולתו. Am. 86,2: גלט אלנצארי פאעתקדוא פיה גיריה̈ („die Christen irrten und dachten in ihm — in Gott — ein Anderssein, eine Verschiedenheit"). Dieses Wort גיריה̈ (غيريّة) ist ein zu غير gebildetes Abstractum und hat dieselbe Bedeutung, wie das als Substantiv gebrauchte غَيْر in folgendem Satze Saadja's (Am. 85,15): פמרתפע ענה כל

[1]) Vgl. Am. 102,6 כל ואחד מן אלמתמאסין = S. 64, Z. 4: כל אחד מן המתמששים

גיר ותגייר (= S. 53, Z. 24: הוא מרומם מכל שנוי והשתנות[1]). Wenn nun hier Ibn T. nicht שנוי hat, sondern וולתו, so kömmt das daher, dass er statt ג̇יריה las: גירה (غَيْرة). Es ist klar, dass diese Lesung keinen guten Sinn giebt.

16. S. 55, Z. 8. זה הרוח והמלה ברואים והם[2] הדברים המופרדים אשר שם הבורא בפי נביאו. Dem Ausdrucke הדברים המופרדים entspricht Am. 88,4: אלכלאם אלמפצ̇ל, also הדברים הנכבדים. Ibn Tibbon aber las — wie schon Wolff, Z. D. M. G. XXXII, 705, bemerkt — אלמפצל ohne Punkt (المفَصَّل) und übersetzte das mit המופרדים.

17. S. 58, Z. 1. וכיון שהקדמתי הענינים האלה אני רואה לכתוב רוב התארים והדברים. Für לכתוב hat Am. 92,11: אן אתבע („dass ich folgen lasse"). Ibn T. aber las statt אתבע (أُتْبِعَ): אתבת (= أُثْبِت) und umschrieb das mit אכתוב.

18. S. 58, Z. 27. כסף. Am. 93,12: פצ̇א („weiter Raum"). Ibn T. las פצ̇ה (فضّة) Silber. S. darüber Guttmann, S. 110, Anm. 2; Schreiner, Monatsschrift Jhg. 40, S. 252; Horovitz, Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters, I. Theil, S. 3.

19. S. 63, Z. 18. שאר תארי היראה. Am. 101,8: סאיר צפאת אלכיף. Ibn T. las אלכוף (الخَوْف) statt אלכיף (الكيف) Es muss heissen: שאר תארי האיכות. S. Wolff a. a. O. S. 706, Landauer, S. XI.

20. S, 64, Z. 11. להגדיל המקום ההוא והישות. Am. 102,13: תשריף לדלך אלמוצ̇ע ולתלך אלאמה̈, was hebräisch so lautet: להגדיל המקום ההוא והאומה ההיא. Ibn T. las statt אלאמה̈ (الأُمّة): אלאניה (الأنّيّة, die Quiddität) und giebt, mit Beseitigung des Pronomens הישות. So schon Landauer, S. XI, Wolff, S. 706.

---

1) So muss gelesen werden statt ההשתנות.
2) Edd. הם.

21. S. 64, Z. 3 von unten ...כי כל הברואים ... ולא יתכן. Am. 103,14: ...אד̇ ג̇מיע אלמכ̇לוקין ... פלא יג̇וז. Ibn T. las statt אד (إذْ): אן (أنَّ). Es muss heissen: ... כאשר כל הברואים ... לא יתכן.

22. Ebenso muss es S. 65, Z. 8 (= Am. 104,4) heissen: ... כאשר הבורא יתברך ... לא יתכן.

23. S. 64, Z. 10: והכל נמנע מפני שאיננו גשם. Am. 104, 5: בל ממתנע לאנה ליס בגסם. Ibn T. las statt בל (بَل): כל (كُلٌّ). Es muss heissen: אבל [הוא] נמנע.

24. S. 67, Z. 4: ושאל משה רבנו שיחזקהו הבורא. Am. 107, 6: פסאל מוסי רבה אן יקויה („Moses bat seinen Herrn — Gott — dass er ihn stärke"). Ibn T. las das wohl gekürzt ('רב') geschrieben רבה als רבינו und betrachtete es als Epitheton Moses' (vgl. Am. 106, 15 = S. 66, Z. 25). Er musste dann im Nebensatze das Subjekt הבורא ergänzen. סאל רבה (= سال ربَّه) übersetzt Am. T. etwas weiter oben (S. 66, Z. 25) mit שאל מאלהיו.

25. S. 68, Z. 3. בדרך ההגדה. Am. 108, 17: בטריק אלנט̇ר („auf dem Wege der Speculation", בדרך העיון). Das allein entspricht dem Inhalte. Ibn T. las statt אלנט̇ר (النّظر): אלכ̇בר (الخبر). So schon Guttmann, S. 128, Anm. 3.

25a. S. 78, Z. 22 משני דברים. Am. 125, 9: מן אמכאן (= מן האפשרות). Ibn T. las אמרין, أمرَين, statt אמכין, wie nach Landauers Annahme (Vorwort S. XI) statt אמכאן geschrieben war.

Zum dritten Abschnitte.

26. S. 80, Z. 4. סברותם לא יתחלקו. Am. 127, 17: ט̇נונהם לא תתפק („ihre Meinungen stimmen nicht überein", סברותם לא יסכימו) Das allein hat hier einen Sinn. Ibn T.'s Uebersetzung beruht auf der Lesung תתפרק statt תתפק (تتّفق), welche auch von der Petersburger Hschr. geboten wird. Ich bemerke noch, dass es in der Fortsetzung statt על בריאת ההגדה heissen muss: על בדיאת ההגדה (= עלי אבדאע כ̇בר). S. auch Guttmann, S. 147.

27. S. 81, Z. 5. ועל שני הענינים האלה יבטל הבטול בטצרים ויהיה ומן התורה חלקי... Am. 129, 12: פעלי אלחאלין יבטל אלנסך במציר ומאן אלשרע גזייא. Ibn T. las statt במציר (بمصير): במצר (بمصر), wohl irregeführt durch die öftere Nennung Aegyptens einige Zeilen vorher. Seine Uebersetzung müsste (s. Guttmann, S. 149, Anm. 1) so lauten: ועל שני הענינים יבטל הבטול (= בטול התורה) בהיות ומן התורה חלקי.

28. S. 81, Z. 7. התורה הכללית והחלקית. Am. 129, 14: שרח אלכליי ואלגזיי („die Erläuterung des Allgemeinen und Besonderen", ביאור הכללי והפרטי). Ibn T. las שרע (شرع) statt שרח (شرح), welche Lesung auch die Petersburger Handschrift hat, aber mit darübergeschriebener Verbesserung.

29. S. 82, Z. 6. בהרגל. In Am. 131, 4 giebt Landauer im Texte die damit übereinstimmende Lesung der Petersburger Handschrift: באלתעויד. Aber Saadja hatte offenbar das in der Oxforder Handschr. stehende באלתעויץ (بالتعويض), was mit בתמורה zu übersetzen wäre. Die unmittelbar vorhergehenden Worte müssen lauten: בבניה בטבע (Am.: באלבניה באלטבע), „die durch die Natur gegebene organische Beschaffenheit". Die Editio princeps trennte die beiden Worte durch ein ו: בבניה ובטבע, was in einem Theile der späteren Ausgaben zu בבניה והטבע geändert ist.

30. S. 83, Z. 25. והוא שכל הר יהיה בתחלה כנגד עירות שמותם פוסקים אותו בשמות. Das Wort בתחלה giebt gar keinen Sinn. In Am. 133, 15 entspricht ihm: ממתדא (ممتدا = נמשך). Dies las Ibn T. als מבתדא (مبتدأ) und übersetzte es mit בתחלה. Nach Saadja sind die drei in Deut. 33, 2 stehenden Namen Sinai, Seir, Paran Namen verschiedener Theile des einen Gebirges Sinai; „denn jedes Gebirge, das sich in der Richtung verschiedener Landschaften („Städte") erstreckt, erhält von diesen in seinen einzelnen Theilen verschiedene Namen". S. zu dieser Stelle noch Guttmann, S. 155, Anm. 1; mein: Die Bibelexegese der j. R. d. M., S. 44, Anm. 1. —

31. S. 83, Z. 26. In der Fortsetzung der eben besprochenen Stelle heisst es: כמו שנקראת כל פסקה ממנו בשם העיר שכנגדה. Für כמו hat Am. (ib.) במא, was allein richtig ist, von Ibn T. aber als כמא (كَمَا) gelesen wurde.

32. S. 87, Z. 5. תסתלק. Am. 139, 6: ידפע (= יִדָּחֶה). Ibn T. las ירתפע (يرتفع), wie auch die Petersburgsr Hdschr. hat. Inhaltlich ist kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Ausdrücken.

33. S. 89, Z. 8 וללחם אפוי. Am. 142, 13: ובכור מבכר. Ibn T. las dafür וכבז מכבוז (وخبز مخبوز, s. Landauer's Bemerkung zur St.). Die Lesart وبخور مبخر (= קטורת מקטרת) ist dem Zusammenhange besser entsprechend.

34. S. 90, Z. 17. עון שלא עשוהו. Am. 144, 13: דנבא לם יעלמוהו (= עון לא ידעוהו). Ibn T. las, wie auch die Oxforder Hdschr. hat, יעמלוהו statt יעלמוה. Dieses ist richtiger, weil Saadja sich dabei auf לא נודע, Deut. 21, 1, bezieht.

Zum vierten Abschnitte.

35. S. 92, Z. 3 von unten. בענין ימי חייו Am. 148, 14: פי קצר עמרה („über die Kürze seines Lebens" בקוצר חייו). Ibn T. las קצד (قصد) statt קצר.

36. S. 96, Z. 12. הדברים האלה; Am. 154, 4: הדה אלמעאצי („diese Sünden", החטאים האלה). Ibn T. las statt אלמעאצי (المعاصى): אלמעאני (المعانى).

37. S. 101, Z. 2 von unten. כל זה. Am. 163, 17: כל הדה (= כל אלה, Plural). Ibn T. las הדא statt הדה.

38. S. 102, Z. 6. ויחשוב כי פעל העם הכרח. Am. 164, 5: פיטן אלקול גברא. Ibn T. las אלקום statt אלקול und ergänzte es dann nothwendigerweise mit כי פעל. In Wirklichkeit handelt es sich um einen biblischen Bericht (قول), der sich so anhört, als ob er einen von Gott auf den Menschen ausgeübten Willenszwang (جبر) aussagte, wie I Kön. 18, 37.

Zum fünften Abschnitte.

39. S. 110, Z. 26. מפני שהם הנראים יותר במיני החטאים שחטאו. Am. 178, 12: אלקום[1] לאנהא אנואע כ̇טא אט̇הר („denn sie — diese drei sündhaften Dinge, denen in 'Hosea 14, 4 das reuige Volk entsagt — sind diejenigen Arten der Sünde, welche das Volk öffentlich begangen hatte", מפני שהם מיני החטאים שהראם העם) Ibn T. las jedoch אט̇הר nicht als Verbum (أَظْهَرَ), sondern als Comparativ zu ظَاهِر) und übersetzt demgemäss הנראים יותר. Natürlich muss er den Satz dann entsprechend ergänzen.

40. S. 110, Z. 28 . . . וכן אם היו הנגלים שבחטאי העם רצוח. Am. 178, 14: . . . וכד̇לך איצ̇א לו כאן אט̇האר כ̇טיהם ברצוח. Auch hier las Ibn T. أَظْهَرُ statt اِظْهَارُ. Die richtige Uebersetzung wäre: . . . וכן אם היה הראות חטאידם.

41. S. 115, Z. 4 von unten. אין לו גמול כי אם ענש. Am. 186, 6: פלא תואב לה ולא עקאב עליה. Ibn T. las statt ולא (وَلَا): אלא (إِلَّا) und gewann dadurch einen durchaus unrichtigen Sinn. Richtig übersetzt muss es heissen: אין לו גמול ואין עליו ענש.

Zum sechsten Abschnitte.

42. S. 117, Z. 10. שם חלקים. Am. 188, 13: געל אגלא („er bestimmte eine Endzeit", שם קץ[2]). Ibn T. las statt אגלא (اجلا): אגזא (أَجْزَاءً). Aber „Theile" hat hier gar keinen Sinn.

43. S. 117, Z. 13 יחבר בינם ובין גופותם וחלקיהם. Am. 188, 14[3]): גמע בינהא ובין אגסאמהא וגזאהמא („er vereinigt sie — die Seelen — mit den Körpern und vergilt ihnen"). Ibn T. las statt וגזאהמא (وَجَزَاهُمَا): ואגזאהא (وَأَجْزَاءَهَا). Auch hier kann von „Theilen" keine Rede sein. Statt וחלקיהם muss es heissen: וישלם להם.

---

1) Richtiger wäre אט̇הרהא (اَظْهَرَهَا). Landauer deutet das durch einen Apostroph an.

2) Vgl. Am. 203, 5: פי אמר אלאג̇ל. S. 126, Z. 4 von unten so übersetzt: בענין קץ ידי החיים.

3) So die Petersb. Hdschr.; die Oxforder Hdschr. וגאזאהם.

44. S. 121, Z. 2. מדברי הספרים. Am. 194,7: מן קול אלכתאב. Ibn T. las statt אלכתאב (الكتاب): אלכתב (الكتب). Im Sinn ist kein Unterschied.

45. S. 122, Z. 7 von unt. ולא שיסכל מאומה מן המדעים. Am. 197,2: ולא יג׳הל שיא מן אלמעלום. Ibn T. las statt אלמעלום (المعلوم, הידוע, dass zu Wissende, Wissbare): אלעלום (العُلوم) Plural zu عِلْم.

46. S. 124, Z. 2 von unt. והיסורים אשר זכרם. Am. 200,7: ואלאלאם אלתי רכּׄבהא (= והיסורים אשר הביא עליה). Ibn T. las statt רכבהא (رَكَّبها): ד׳כרהא.

47. S. 128, Z. 21. האש. Am. 206,1: אלנור. Ibn T. las — wie auch die Petersburger Handschr. hat — אלנאר, also „Feuer", statt „Licht". Aber nur von diesem kann hier die Rede sein; denn es handelt sich um die durchsichtigen Körper, durch welche das Licht hindurchdringt.

48. S. 130, Z. 6. ענו כמדת הצאן ורע כמדת החיות. Offenbar ist רע ein viel zu allgemein ausgedrückter Gegensatz zu ענו. In Wirklichkeit hat Am. 208,10 שדיד (شديد, gewaltthätig, also חומס), wofür Ibn T. שריר (شرير, böse) las.

49. S. 130, Z. 25. לא קבלה ולא מרתה. Das entspricht der Lesart in der Petersburger Handschrift: לם תטע בעד ולם תעץ (لم تَطع بعْدُ ولو تَعص). Besser ist die Lesart der Oxforder Handschrift, aus der jene leicht zu erklären ist: לם תוׄצע בעד ולם תוׄעט, was hebräisch so lautet: לא הוּשָׂמָה עוד ולא הוּכָּחָה.

Zum siebenten Abschnitte[1]).

50. S. 133, Z. 5. ושבים קצתם בטבע. Man muss וְשָׂבִים lesen: sie altern. Der arabische Text (S. 99, Z. 18) hat וישׄבּׄ, d. i.

---

[1]) Das arabische Original zu diesem Abschnitte in der durch Ibn Tibbon übersetzten Version habe ich in der Steinschneider-Festschrift (Hebr. Theil, S. 98—112) edirt. Vgl. dazu die Abhandlung: Die zweite Version von Saadja's Abschnitt über die Wiederbelebung der Todten, ebendas. im deutschen Theile, S. 219—296.

ويشبّ, heranwachsen; Ibn T. aber las וישיב (ويشيب), alt werden.

51. S. 137, Z. 15. אחת מן החובות אשר בה ירחם עליהם. Der arab. Text (S. 103, Z. 23): באחד אלאסבאב אלתי בה[א] ירחמהם. Es scheint, dass Ibn T. statt אלאסבאב (= הסיבות, die Gründe) las אלאחבאב (?= החיבות). Aus החיבות wurde in den Ausgaben החובות. Vielleicht aber stand bei Ibn T. ursprünglich das Richtige הסיבות, und daraus wurde החובות. (Guttmann, S. 222, Anm. 1, verbessert dieses unverständliche Wort zu הסברות).

Zum achten Abschnitte.

52. S. 147, Z. 14. ולא היה בו דבר שצריך לדקדק ולחלק. Am. 230,11: פלם יכן פיה שי יחתאג אלי אלתחריר ותסתקים כלהא. Die beiden letzten Worte dieses arabischen Passus bedeuten: alle — nämlich: die Vorstellungen von der Erlösung Israels in der messianischen Zeit — halten Stand, bleiben aufrecht, wenn sie von der Vernunft beleuchtet werden. Ibn T. aber las st. ותסתקים (وتستقيم): ותקסים (وتقسيم) und zog dies zum vorigen Worte, da auch כלהא in seinem Texte fehlte. Dies Wort fehlt auch in der Petersburger Handschrift, die st. ותסתקים hat: ותסקים.

53. S. 150, Z. 4. והספיק להם זה וכאלו ידעו פירושו. Am. 235,3: וקנעא בדׄלך לאנהמא ערפא תפסירה („sie begnügten sich damit, denn sie kannten seine Erklärung"). Ibn T. las statt לאנהמא (لأنّهما): כאנהמא (كَأَنّهما). Statt וכאלו muss es richtig heissen כי הם. Die Petersburger Hschr. hat ובאנהמא.

54. S. 154, Z. 9. וכיון שלא בא בן יוסף. Am. 241,14: ואן כאן לא יגי בן יוסף (= ואם לא יבוא בן יוסף). Ibn T. las ואד (وأن) statt ואן (وإن) und לם st. לא, wie die Petersb. Handschr.

55. S. 154, Z. 24. רשעים גדולים מתמכרים למות. Am. 242,9: מערופון ליהלכו. Ibn T. las, wie schon Landauer z. St. vermuthet, מסרפון (مسرفون) st. מערופון (معروفون) und übersetzt es mit רשעים גדולים. Dasselbe מסרפון übersetzt er weiter unten, Z. 31

(= Am. 242,17) mit רשעים. Er muss dann ליהלכו (= ليهلكوا dass sie umkommen werden) mit מתמכרים למות übersetzen: „die sich dem Tode preisgeben". In Wirklichkeit bedeuten die Worte (hebr. = ידועים שיאבדו): die zum Untergange Bestimmten.

56. S. 156, Z. 6 von unten. אז תחול הנבואה. Am. 245,17: חיניד תכתר אלנבוה (= אז תרב הנבואה). Ibn T. las st. תכתר (تكثر): תרד (تنزل).

57. S. 161, Z. 6. וזה הכלל הוא שבועים שבעים. Am. 253,7: פהדה אלמדה אלתי הי ס׳ אס׳ (= וזא הזמן אשר הוא ש׳ ש׳). Ibn T. scheint statt אלמדה (المدّة) gelesen zu haben: אלגמלה (الجملة).

Zum neunten Abschnitte.

58. S. 169, Z. 3 von unt.: שנעמוד על חיות הצדיקים באור. Am. 268,1: לנקים עליה חיוה אלצאלחין בנור („damit wir von ihm — Moses — durch Analogie schliessen, dass die Frommen im Lichte leben", שנקיש עליו חיות הצ׳ באור). Ibn T. las statt לנקים עליה (لنقيس عليه): לנקף עלי (لنقف على).

Zum zehnten Abschnitte.

59. S. 178, Z. 20. וכן הם. Am. 281,17: ובדלך הי סמא („dadurch ist er Himmel", nämlich durch seine verschiedenen, „in Maass, Form, Farbe[1]) und Bewegung sich von einander unterscheidende Theile", diese sind es, die den Himmel ausmachen, hebr.: ובזה הם שמים). Ibn T. las st. ובדלך (وبذلك): וכדלך (وكذلك) und liess סמא weg. So entstand die inhaltlose Bemerkung: וכן הם.

60. S. 179, Z. 4. כאלו שקלם במשקל וחלק אותם לחקים. Am. 282,10: כאנה וזנהא וזנא פסקמהא תסקימא. Vgl. damit Am. 20,15: ותסקם במיזאנהא (nach der Lesart der Petersburger Handschrift), was Ibn Tibbon so übersetzt: וישקל במאזניהם. Hier hätte er, da er שקל schon für den ersten Theil des Satzes angewendet, etwa mit

---

[1]) Nicht „Gestalt", wie Guttmann, S. 259 unt., והמראים übersetzt. Das arab. Wort lautet: ואלאלואן.

וְתִכֵּן אותם בתִכּוּן übersetzt. Er las aber statt פסקמהא תסקימא (فَقَسَّمها تَقسيمًا): פקסמהא תקסימא (فسقّمها تَسقيمًا). Zu Am. 20,15 hat die Oxforder Handschr. denselben Fehler: ותקסם st. ותסקם.

61. S. 182, Z. 24. ונשען בדאגותיו על האדם הזה. Am. 288,8: ורמת חמימהא עלי הדׄא אלאנסאן (= והשליכה המתה על האדם הזה); dies ist die richtige Lesung, wie der Belegvers, Ps. 88,8, zeigt. Ibn T. aber las, wie die Oxforder Hschr. ebenfalls hat: ואתכת בהמומהא (واتّكت بهمومها). S. Landauer z. St.

62. S. 183, Z. 6 von unt. וכן מס המלכים וכן מתנות החילים. Am. 290,5: ובדׄאך כ̄ראג אלמלוך ובדׄאך עטא אלגנד. Ibn T. las beidemal statt ובדׄאך (وبذاك): וכדׄאך (وكذاك). Richtig ist nur die erste Lesart. Statt וכן ist also zu setzen ובזה.

63. S. 186, Z. 26. תחלתו. Am. 295,5: אצלהא (أصلها). Ibn T. las אולהא (أوّلها).

64. S. 187, Z. 4. ואחר כן אראה להם הפך מה שיתלו בו. Am. 295: תם אבין להם מצׄאר מא תעלّקוא בה („dann lege ich ihnen die schädlichen Wirkungen des Principes dar, dem sie anhängen"). Ibn T. las statt מצׄאר (مضارّ): מצׄאד (مضادّ) und übersetzt dies Wort mit הפך. Die richtige Uebersetzung wäre נזקי oder נזק. Es ist klar, dass der Satz durch die Aenderung einen unverständlichen Sinn erhalten hat. Guttmanns Uebersetzung folgt dem Irrthume Ibn Tibbons: „sondern sogar das gerade Gegentheil der von dessen Befolgung vorausgesetzten Wirkungen nachweisen zu können". Das ist auch als Uebertragung der Ibn Tibbonschen Uebersetzung gezwungen. Im zweiten Theile des Abschnittes über die die sinnliche Liebe als Princip Befolgenden werden thatsächlich die schädlichen Wirkungen derselben dargelegt.

65. S. 187, Z. 4 von unt. ולא ענין. Am. 296, 1. Z.: ולא חילא (= ולא כח). Ibn T. las — wie auch die Petersburger Hschr. hat — חאלא (حالا).

66. S. 188, Z. 1. ואיה ההליכה בלילה. Am. 297,5: ואין אלסהר בלילה („wo ist das Wachen — die Schaflosigkeit — in der Nacht", ואיה הקיצה בלילה). Das ist jedenfalls sachgemässer als das „Gehen" in der Nacht. Ibn T. kam dazu, indem er statt אלסהר (السّهر) las: אלסיר (السّير).

67. S. 190, Z. 25 ממרים. Am. 301,16: עאקרין (= עקרים). Ibn T. las, wie auch die Petersburger Hschr. עאקין (عاقّين, ungehorsam). Richtig ist عاقرين; denn nur darauf passt קטע אלרגא (תאבד התוחלת), das Aufhören der Hoffnung, wenn die Kinder nämlich die Hoffnung auf die Fortsetzung des Geschlechtes durch ihre Unfruchtbarkeit zu Schanden machen. Die Ungerathenheit der Kinder ist erst im folgenden Satze besprochen.

68. S. 191, Z. 23. ובקוצים. Am. 303,5: ואלשוב (= ובשדפון). Ibn T. las ובשוך. Doch gehören Dornen nicht in diesen Zusammenhang.

69. S. 193, Z. 21. והכינו אותו ברגילותם. Am. 306,6: ואסתבעד דרבתהם („er hält ferne von sich ihre — der Alten — Erfahrenheit", וירחיק רגילותם). Ibn T. las st. ואסתבעד (واستبعد) ואסתעדו (واستعدوا) und verbindet das — durch Einfügung der Praeposition ב — mit dem unmittelbar Vorhergehenden: „und was sie mit ihrer Erfahrenheit vorbereitet haben". In Wirklichkeit ist der Satz dem Satze: והולך על הזקנים (ואנכר עלי אלמשאיך) coordinirt und Subjekt ist der Herrschsüchtige.

70. S. 194, Z. 8. חתום. Am. 307,6: מכתומא (مكتوما, verborgen, versteckt, נחבא). Ibn T. las dafür: מכ̇תומא (مختوما).

71. S. 195, Z. 3. עמם. Am. 208,15: מנהא (= מהם). Ibn T. las st. מנהא (منها): מעהא (معها).

72. S. 198, Z. 1. ואיה נוח הגוף ועזיבת הקיצה. Am. 313,6: ואין סכון אלפכר בתרך אלקלק („wo ist das Ruhen der Gedanken in Folge des Ablassens von der Unruhe", ואיה נוח המחשבה בעזיבת הריצה). Ibn T. las statt אלפכר (الفكر): אלבדן (البدن). Die Aenderung von בעזיבת הריצה in ועזיבת הקיצה ist der ersten Edition oder der handschriftlichen Grundlage derselben zuzuschreiben.

73. S. 198, Z. 25: הנהגה. Am. 314,8: תדכירא (= זכר, הזכרה). Ibn T. las dafür תדבירא (تَدبيرًا).

74. S. 199, Z. 5. ואם תרצה. Am. 315,3: ואן הי כאדת. Ibn T. las statt כאדת (كادت): אראדת (أرادت). S. Landauer z. St.

75. S. 199, Z. 19. שרשים מחברים. Am. 315,17: אוצאל מולפה̈ (verbundene Glieder, מחברים [od. אברים] פרקים). Ibn T. las statt אוצאל (أوصال): אצול (أصول).

76. S. 200, Z. 4. ותנועה רבה לכחות הנפש. Am. 316,15: וחרّכת כתירא מן קוי אלנפס („sie — die mit einander vermengten Farben — setzen viele von den Seelenkräften in Bewegung". ותניע הרבה מכחות הנפש. Ibn T. las statt حرّكت كثيرا: חרכה̈ כתירה̈ (حركة كثيرة). Jedoch ist es nicht ausgeschlossen, dass hier kein Irrthum Ibn Tibbons vorliegt, sondern eine Textverderbniss in seiner Uebersetzung, indem aus ... ותניע הרבה מ wurde: ... ותנועה רבה ל.

77. S. 291, Z. 5. יקנה ענין. Am. 318,3: תרכב חאלא (= התרכב ע'). Ibn T. las — wie die Petersburger Hebr. — st. תרכב (تركّب): אכתסב (اكتسب).

Anhang.

Probe einer neuen Ausgabe der Saadja-Uebersetzung Jehuda Ibn Tibbons mit berichtigtem Texte.

I. Abschnitt, S. 24, Z. 24 bis S. 26, Z. 10 der Ausgabe von 1859 (= Amânât 38,14—41,10).

ואחר הפנים אשר בטל אצלי שיהיה הדבר מחדש את עצמו וחייבו שזולתו עשהו עיינתי במלאכת העיון אם חֹדשו עושהו[1] מדבר או לא מדבר כאשר נכתב בספרים . ומצאתי שנעלה בשכלנו שחדשו מדבר טעות מפני שהוא דבר סותר קצתו את קצתו מפני שאמרנו חדשו מחייב שיהיה עצמו[2] נברא מוחל . ואם נשער המאמר הזה[3] מדבר נחייב שעצמו[4] קדמון לא נברא

[1] ר״ל חִדְּשׁוֹ עוֹשֵׂהוּ . ת מחדשו עשהו.

[2] ת העצם.

[3] ת חסר.

[4] ת שחומר שלו (המתרגם קרא בטעות אן טינה במקום אן עינה).

ולא מוחל . וכאשר נעלה על השכל חדושו לא מדבר נמצאהו דבר ישר . ואם יאמר[1] אומר חייבת לדברים עושה בידוע מפני שלא ראית במוחש שיהיה דבר כי אם מדבר ואיך שמת ראיתך שאין פעול כי אם מפועל ולא שמת ראיתך שאין דבר כי אם מדבר והם שוים במציאה אומר לו כי הוית דבר מדבר או לא מדבר הוא המבוקש אשר דרשתו להביא הראיות עליו ולא יתכן שיהיה הדבר אשר יתעסקו להביא עד עליו שיעיד הוא על עצמו באחת משתי המעלות אבל מביאים עליו[2] עד מזולתו . וכאשר[3] היה אין פעול[4] כי אם מפועל לצד מן המבוקש הזה אשר אנחנו מבקשים אמתתו לקחתיו לראיה עליו ודן לי עליו[5] הוית דבר לא מדבר עם שמצאתי קצת מהדברים אפשר שיאמר עליו זה אלא שהמאמר בזה[6] דק יוצא חוץ לענין הספר והנחתיו ולקחתי הגלוי.

והתבאר לי עוד כי כל מה שנחשוב שהנמצאות נבראו ממנו כבר חייבנו שהדבר ההוא הוא קדמון ואם היה קדמון ישתוה הוא והבורא בקדמות והתחייב[7] שלא יוכל לו לברוא ממנו דברים ולא היה נשמע לו להפעל כרצונו ולהצטייר כחפצו אלא אם נחבר[8] אליהם עלה שלישית במחשבתנו[9] הפרידה ביניהם עד שהיה בה זה עושה וזה עשוי ואם נאמר זה נאמר דבר שאיננו נמצא כי לא מצאנו כי אם עושה ועשוי לבד . וזכרתי עוד כי עקר מבוקשנו היה מי עשה עצם הדברים והידוע אצלנו[10] כי העושה ראוי שיקדם לעשויו[11] ובקדימתו לעצם הדבר יהיה הדבר מחודש כי אם נחשוב העצם קדמון אז לא יקדם העושה לעשויו[12] ואין אחד מהם יותר ראוי להיות סבה להויית האחר ממה שיהיה האחר סבה להוייתו וזה שקר גמור . וזכרתי עוד כי המאמר[13] שהוא ברא דבר מדבר כשימשך האדם עמו ימשכנו עד שיביאנו אל שלא ברא דבר כלל והוא שהסבה המפלת בלב הוית דבר מדבר הוא

1) ת מוסיף: לי.
2) ת חסר.
3) ת כאשר.
4) ת פעל.
5) ת חסר.
6) ת חסר.
7) ת התחייב.
8) ת שנחבר.
9) דא למחשבתנו.
10) ק הדבר . ד מדבר.
11) דא לעשוי.
12) ת חסר (מפני שווי מלת לעשויו בסוף שני המאמרים).
13) ת האומר.

כי[1] המוחש כן השגנוהו ונאמר[2] כי המוחש גם כן יושם שיהיה במקום ובזמן ובצורה מצויירת ובשיעור משוער ובמצב נצב ובצירוף מצטרף ושאר התכונות הדומות לאלה כי משפטם כולם בשער הזה כמשפט דבר מדבר. ואם נבוא להשלים כל משפטיהם עד שנאמר נברא דבר מדבר בזמן ובמקום ובשיעור[3] ועל מצב[4] ובצירוף[5] והדומה להם והיו כולם קדמוניות לא נשאר אם כן דבר להברא[6] ותבטל הבריאה כלל. ודקדקתי עוד כי אם לא נודה היות דבר לא מדבר לפניו לא יתכן שימצא דבר כלל והוא שאם נעלה במחשבתנו דבר מדבר יהיה דרך הדבר השני במאמר כדרך הראשון ותנאו שלא יהיה כי אם מדבר שלישי ודרך השלישי כדרך השני ותנאו שלא יהיה כי אם מדבר רביעי ויגיע הדבר עד אין תכלית וכיון שמה שאין לו תכלית לא ישלם עׄד שנמצא[7] כבר נתחייב שלא נמצא והנה אנחנו נמצאים ולולי שהדברים אשר היו לפנים יש להם תכלית לא היו נשלמים עד שנמציאנו. ואשר יצא לנו מן המושכל הוא הכתוב בספרי הנביאים כי הגשמים תחלתם מאת הבורא כאשר נאמר (תהלים צ ב) בטבים הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם עד עולם אתה אל.

וכיון שהגעתי לאמת אלה השלשה שרשים בדרך העיון כאשר התאמתו בדברי[8] הנביאים והמופתים והוא שהדברים מחודשים ושמחדשם זולתם ושהוא חדשם לא מדבר והיה זה הדעת הראשון מן המאמר הזה אשר הוא העיון בהתחלות[9] ראוי שאביא אחריו שנים עשר דעות למי שחלק עלינו באמונה הזאת ויהיה הכל שלש עשרה. ואבאר[10] כל מה שטען בו כל עם לדעתם ומה שסתר אותו ואם יהיה לו דומה מן הכתוב אבארהו בעזרת[11] השם.

---

1) ת חסר.
2) ת ויאמר.
3) ת מו׳: משוער.
4) ת׳ מו׳: נצב.
5) ת מו׳: מצטרף.
6) ר״ל לְהִבָּרֵא. ת לבורא.
7) כלומר: עד שנִמָּצֵא (= פגוגד) ר״ל רק אם שלם הדבר נוכל לְהִמָּצֵא כי אם אינו שלם אינו מגיע עד מציאותנו. ת חסר.
8) ע בהגדת (בכבר).
9) דא להתחלות.
10) ת מו׳: בו.
11) ת בגזרת.

Textkritische Bemerkungen zum 4., 5. und 6. Capitel des Emunoth vede'oth.

Von

Oberrabbiner Dr. **S. H. Margulies.**

Im Jahre 1888 veröffentlichte ich im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Jahrg. 15, S. 123—133 u. 160—169) „Kritische Bemerkungen" zu den drei ersten Capiteln des Emunoth vede'oth. Das Material zu denselben, sowie zu den hier als Fortsetzung jener Arbeit folgenden Bemerkungen hatte ich bereits früher gesammelt. Die Anregung zu deren Ausarbeitung und Veröffentlichung empfing ich jedoch erst durch eine gleiche, in der ZDMG (B. 37, S. 239—249) erschienene Arbeit David Kaufmann's über die Einleitung zum Buche „vom Glauben und Wissen". Dem Andenken dieses der jüdischen Wissenschaft so früh entrissenen herrlichen Mannes, der fast auf allen Gebieten derselben eine leuchtende, unvergängliche Spur seines kurzen Erdenwallens hinterlassen hat, und in dem ich zugleich einen geliebten, innig verehrten Freund und Verwandten betrauere, mögen denn auch diese Blätter gewidmet sein.

Seit der Zeit, in der meine oben erwähnte Arbeit erschien, haben Bacher[1]) und Horovitz[2]) gelegentlich Verbesserungen zu mehreren Stellen von Ibn Tibbon's Uebersetzung geboten. Ich habe zur Bequemlichkeit der Leser des Saadianischen Buches

---

[1]) Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen (Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest), Budapest 1892, S. 1—44.

[2]) Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni, Heft 1: Die Psychologie Saadia's. (Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung), Breslau 1898.

überall auf jene Verbesserungen hingewiesen, auch dort, wo mir zu denselben nichts hinzuzufügen blieb. Ebenso habe ich alle diejenigen Emendationen Wolff's[1]) und Guttmann's[2]), die zum Verständniss des hebr. Textes nothwendig sind, theils einfach citirt, theils ergänzt und berichtigt. Den Text Ibn Tibbons citire ich nach der Slucki'schen Ausgabe (Leipzig 1864). Die handschriftliche anonyme Paraphrase, die ich, dank dem freundlichen Entgegenkommen des Lehrer-Collegiums und des Curatoriums des Jüd.-theolog. Seminars zu Breslau, wieder benutzen konnte, habe ich auch hier, wie schon in meiner früheren Arbeit, nach dem Vorgange Kaufmanns mit II bezeichnet.

Florenz im Nissân 5660.

S. 75, Z. 10. Nach בתוך הפרי fehlt bei I. T. (= Ibn Tibbon) die Uebersetzung des arabischen Wortes كالتمرة = כמו התמרה.

S. 76, Z. 9. Zwischen שיהיה und המצווה ist das Wort האדם ausgefallen (ان يكون الانسان المامور والمنهى).

Das. Z. 15. Statt אל הדברים ist nach der ed. pr. באלה הדברים zu lesen.

Das. Z. 25. Vor בעולם הזה ist כי אם ausgefallen.

Das. Z. 29. ולמה לא היו חלקיו זכות מתמידות. Das letzte Wort, welches „dauerhaft" bedeutet, passt hier nicht in den Zusammenhang, da ja der Einwand von der Vergänglichkeit des menschlichen Körpers (Z. 24: למה לא יהיה תמיד) unmittelbar vorher bereits widerlegt wurde. Im Original lautet die Stelle aber so: وهلّا كانت اجزاؤه صافية متشابهة. Statt מתמידות muss also מתאימות „gleichartig" (im Gegensatz zu מורכב מהדם והליחה) gelesen werden. II übersetzt dem Sinne nach richtig: ומשלימים זה לזה.

S. 77, Z. 16f: כי השכל כשהוא רואה כי אדם האחד כשיפסד אחד מנתחיו . . . שבריתתו תקנה . . . כן רואה מן המדברים כי המית . . . תקנה Wie dunkel und verworren der Satz ist, braucht nicht gesagt zu werden. In unserem arab. Texte lautet aber die Stelle wie folgt:

---

1) Magazin f. d. Wissensch. des Judenthums, Jahrg. 7. 1880, S. 74—100.

2) Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen 1882.

لانّ العقل يقضى كما يرى الانسان الواحد ان قطْعَ
بعض اعضائه ممّا فسدت . . . . صواب . . . . كذاك يرى
جنس الناطقين ان قتْلَ من فسد منهم . . . . صواب.

Man sieht also, dass ausser dem Druckfehler מן für מין, in den angeführten hebr. Worten auch ein Uebersetzungsfehler vorliegt, der vielleicht dadurch veranlasst wurde, dass in der arab. Vorlage Ibn Tibbon's das Wort يقضى fehlte (vgl. Landauer S. 150, Note 2). I. T. bezog die Worte كما يرى auf العقل, während sie sich in Wirklichkeit auf das folgende الانسان الواحد beziehen. Der Satz muss demnach folgendermassen lauten: כי השכל [ישפוט] כי כמו שהאדם האחד רואה כשיפסד · · · · שבריתתו תקנה כן רואה מין המדברים כי המית · · · · תקנה. Natürlich ist ראה, wie an vielen anderen Stellen, im Sinne von „für richtig halten" gebraucht.

Das. Z. 21. ראוי שיחשוב בו הטוב. Die entsprechenden Worte des Originals ينبغى ان يحسن به الظنّ bedeuten nicht, wie Wolff (a. a. O., S. 77) meint, „ist es nöthig, dass er es für etwas Gutes halte", sondern „ist es nöthig, dass er darüber gut nachdenke". Bei I. T. ist also הטוב Druckfehler für היטב.

S. 78, Z. 5. In מה שאין לו בחירה ist מה Druckfehler für מי.

S. 79, Z. 12. Dass הם Druckfehler ist für היא, bemerkt bereits Wolff (S. 77).

Das. Z. 28f. Die Verbesserung und richtige Erklärung dieser Stelle nach dem Original siehe bei Wolff a. a. O., S. 77f. Danach ist Guttmann S. 171 zu berichtigen.

S. 80, Z. 1f. Dass hier zwischen der ersten und zweiten Zeile nach der ed. pr. einzuschieben ist: בטוב למי שלא יפעלה מטיב ויקרא חכם . ומהם שהמצוה בטוב, hat bereits Guttmann (S. 172 Anm. 1) angegeben. Es ist aber zum richtigen Verständnisse der Stelle noch nothwendig, nach dem letzten Worte, d. h. zwischen בטוב und כאשר, dem Originale (ان كان اذا) entsprechend, אם hinzuzufügen.

S. 81, Z. 1. ההגדה, welches Wolff (a. a. O. S. 79) für einen unberechtigten Zusatz erklärt, entspricht der von Landauer (S. 158, Note 7) angeführten LA. الحقيقة الخبر.

Das. Z. 12f. Zwischen כי אם und הדבר muss nach dem Original das Wort עצם eingeschoben werden. Vgl. Bacher, a. a. O., S. 12, Anm. 4.

Das. 15. Die Worte יחבר כל מין וכל איש אל מינהו geben keinen rechten Sinn. Im Original heisst es aber dafür: يضمّ كلّ نوع وكلّ شخص الى جنسه Das ist klar. „Er (der Leser) soll jede Species und jeden (dazu gehörigen) Einzelfall dem betreffenden Genus unterordnen.“ Für אל מינהו wird also אל סוגו zu setzen sein.

Das. Z. 25f. Nach מתקנות העולם וטובותיו ist, wie bereits Bacher (a. a. O. S. 27, Anm. 5) bemerkt hat, zu ergänzen: לעונש נדמה לו כמניעה מתקנת התורה. Zu der hier gegebenen Erklärung von Jes. 6.10 vergl. die Uebersetzung dieses Verses in S.'s Tefsîr (herausgegeben von Dérenbourg in Stades Zschr. f. d. alttest. Wissenschaft, Jahrg. 9. 1889).

S. 82. Z. 6 v. u. Dass nach אפילו המלך die Worte דרך לבו ausgefallen sind, hat Wolff (a. a. O., S. 79) richtig bemerkt. Es muss jedoch nach dem Original (سبيل قلبه ان يكون) noch שיהיה hinzugefügt werden.

V.

S. 85. Z. 14 Statt מצאתי ist מצאתיו zu lesen.

Das. Z. 19 die Worte בעבור שהרגלנו בו החשבון entsprechen weder dem من حيث عهده قريب . . . des Landauer'schen Textes, noch der von ihm (S. 168, Note 1) angeführten LA. (من حيث) عهدنا الحساب I. T. hat vielleicht عوّدنا به الحساب gelesen. Jedenfalls ist החשבון hier im Sinne von „denken“ zu fassen, „da wir einmal gewohnt sind uns beim Denken, d. h. zur Aufbewahrung des Gedachten, der Schrift zu bedienen.“

Das. Z. 21 גבולו ist Druckfehler für גמולו. Ebenso ist דעת (das. Z. 25) Druckfehler für עת; vergl. Wolff a. a. O., S. 80.

Das. Z. 5 v. u. Nach לצדיקים ist wie Wolff (a. a. O.) richtig

angiebt, nach dem Original zu ergänzen: כאוצר כאמרו מה רב טובך אשר צפות ליריאיך וכל החובות שמורות . . . . Vergl. auch Bacher a. a. O. S. 30, Anm. 4.

S. 86, Z. 3. Statt מפורש לבד hat die ed. pr. richtig מופרש לבד welches dem معزول على حدة des Originals genau entspricht.

Das. Z. 18 כאשר בכלל הזכיות. Nach כאשר ist באר zu ergänzen (= وعلى ما شرح).

S. 87, Z. 6 u. 7 v. u. נשיבהו בתשובתנו הראשונה אשר אמרנו Zwischen אשר und אמרנו sind mehrere Worte ausgefallen. Die Stelle lautet in unsrem arab. Texte wie folgt: اجبناه بجوابنا الاول الذى فى ابتداء الخلق فى دار الآخرة وقلنا, die hebr. Uebersetzung ist demnach etwa so zu ergänzen: נשיבהו בתשובתנו הראשונה אשר [בענין התחלת הבריאה בעולם הבא ב] אמרנו. Gemeint ist die Antwort, die S. in dem Vorwort zum III. Capitel und am Anfang des IX. Capitels auf die Frage giebt, warum der Mensch nicht lieber gleich in die zukünftige Welt hineingeschaffen wurde. Wolff (a. a. O. S. 81 f) hat, durch die fehlerhafte LA. seines arab. Textes irregeleitet, die Stelle gänzlich missverstanden.

Das. Z. 5 v. u. ist ההשבה Druckfehler für ההטבה. Die von Wolff a. a. O. vorgeschlagene Emendation in הטובה oder הטוב ist unnöthig.

S. 88, Z. 2. Ueber den hier nach יאשרהו ausgefallenen Satz vergl. Wolff a. a. O. S. 82 u. Guttmann a. a. O. S. 184.

Das. Z. 18 ff. (Landauer S. 175) אך העובד הוא אשר יחד לו מצוה אחת לא יעברנה כל ימי חייו שאם יסכים בזולתה או יחלק בה לא יקצר בזאת כלל. Diese Worte, die Guttmann (S. 184) etwas ungenau wiedergiebt, sind folgendermassen zu übersetzen: „Ein Gottesdiener ist aber derjenige, der sich vorgenommen hat, ein bestimmtes Gebot niemals zu übertreten, mag er auch mit anderen Geboten bald in Uebereinstimmung, bald in Widerstreit leben, dieses verletzt er unter keinen Umständen". Auf einen solchen Gottesdiener bezieht S. die Worte der Mischnah Qidd. I, 10 כל העושה מצוה אחת וכו', die er nach Jeruschalmi 61 d erklärt: Wer ein Gebot unverbrüchlich beobachtet u. s. w. — Es ist be-

merkenswerth, dass S. in der Erklärung dieser Mischnah nicht dem Babli (39b), sondern dem Jeruschalmi folgt. Auf die Schwierigkeiten, die diese Jeruschalmi-Stelle bietet, und auf die Art, wie dieselben etwa gehoben werden könnten, einzugehen, muss ich mir hier versagen.

Das. Z. 24f. Die Worte אבל מי שלא הניח מצוה שלא עבר עליה פעם אחת sind von Wolff (a. a. O.) missverstanden worden. Sie entsprechen genau dem من لم يبق وصية حتى تركها مرة من المرار des Originals und bedeuten: „wer auch nicht ein einziges Gebot übrig gelassen hat, das er nicht (wenigstens) ein Mal übertreten hätte.“ So scheint S. auch die Fortsetzung der oben citirten Mischnah וכל שאינו עושה מצו' אחת aufgefasst zu haben.

Das. Z. 27f. Hier sind nach מהמצות durch Homoioteleuton einige Worte ausgefallen, die nach dem Original etwa so zu ergänzen sind: כי מצוה מהמצות [הפריזו בה ויחדל הוא ממנה ושמצוה מהמצות] קצר[ו] בה.

S. 89, Z. 15. Statt בעולם הזה ist nach dem Original (فى الدارين جميعا) zu lesen: בשני העולמים יחד. Dass in der darauffolgendenZeile עולמית im Sinne von „diesseitig“, „in dieser Welt“ zu verstehen sei, hat Wolff (a. a. O. S. 83) richtig bemerkt.

Das. Z. 8 v. u. וכאשר ישלמו אלה הד'. Das dem Worte ישלמו entsprechende arab. Wort, welches Landauer (S. 178) nicht zu entziffern vermochte, ist sicher كُملت zu lesen.

S. 90, Z. 7f. Bei Landauer fehlt hier ein ganzer, den Worten תהיה תשובתו ····· אחר כן לשנות entsprechender Passus. In II ist die Stelle folgendermassen paraphrasirt: ואפרש ואומר כיון שחוק את אמונתו בחוק מפעל התשובה כבר נתפרו (l. נתכפרו) לו עונותיו אבל אם ישוב מצדקתו ויעשה חטא כבר אין רשעו מפסיד תשובתו.

S. 93, Z. 4 ist וידמו Druckfehler für וידחו.

Das. Z. 15. Statt כי אם עונש ist dem Originale entsprechend (ولا عقاب) ולא עונש zu lesen; vgl. Bacher a. a. O. S. 9, Anm. 2.

Das. Z. 17 bedeutet וחדש (= فابدع) „und stellt neue (von der Ueberlieferung abweichende) Ansichten auf“. II hat dafür: ובודה מלבו דבר סרה או טעות.

S. 93 letzte Zeile u. S. 94 Z. 2 bedeutet בהרגל nicht wie Guttm. (a. a. O. S. 192f) übersetzt „gewöhnlich", sondern „durch die Gewohnheit". S. meint: Wer Andere zur Sünde verleitet hat, dessen Umkehr wird nicht mehr durch die Gewohnheit, d. h. durch sein Verharren in derselben, zu einer vollkommenen, und umgekehrt kann derjenige, der Andere zur Tugend angeleitet hat, nicht mehr ein gewohnheitsmässiger und darum vollendeter Sünder werden. In der angeführten Stelle von Jeremia 2, 33: מה תיטבי דרכך לבקש אהבה לכן גם את הרעות לִמַּדְתְּ את דרכיך scheint S. מה als Negation aufzufassen (vergl. meine Ausgabe der ersten 20 Capitel von Saadia's Psalmenübersetzung, Breslau 1884, S. 27, Anm. 2) und den Vers so zu erklären: Du wirst Deinen Wandel nicht mehr, (Gottes) Liebe suchend, verbessern, da Du im Bösen sogar Andere Deine Wege gelehrt hast. Bei Landauer (S. 187 Z. 2 v. u.) ist الّا zu streichen und بالعادة statt بالاعادة zu lesen.

VI.

Aus den Worten כי התחלת נפש האדם בלבו folgert Horovitz (a. a. O. S. 25), dass nach S. die Seele nicht von aussen in den Menschen eintrete, sondern in ihm geschaffen werde. Das kann aber S. unmöglich gemeint haben, denn eine solche Ansicht würde dem von ihm selbst weiter unten (S. 100) angeführten Wortlaute der h. Schrift (Gen. 2, 7), wo ausdrücklich von einem Einhauchen der Seele die Rede ist, geradezu widersprechen. Wir haben es hier aber sicherlich mit einem Uebersetzungsfehler I. T.'s zu thun. Die arabischen Worte: عرّفنا ربّنا . . . انّه مبتدأ نفس الانسان فى قلبه bedeuten: „Unser Herr hat uns kundgethan, dass Er der Schöpfer der Seele des Menschen in seinem Herzen sei," d. h. dass Er die Seele geschaffen, die im Herzen des Menschen ihren Wohnsitz hat. Dies entspricht genau dem angeführten Verse (Zach. 12, 1) ויוצר רוח אדם בקרבו und so übersetzt auch II richtig: הודיע אותנו אלוקינו . . . שהוא יוצר נפש האדם בקרבו. I. T. las مبتدأ (= initium) und über-

setzte deshalb התחלה. Es ist aber مُبْتَدِئًا (= incipiens) zu punktiren. Vielleicht ist ausserdem im Original statt بقلبه, dem hebr. בקרבו entsprechend, بقربه zu lesen, welches Wort in demselben weiteren Sinne von „in seinem Innern", den es im Hebräischen hat, gebraucht sein könnte. S.'s Vorliebe für derartige, in beiden Sprachen gleichklingende Ausdrücke ist ja bekannt. Die allgemeine Bezeichnung بقربه würde hier auch deshalb besser passen, weil von dem Herzen als dem Centralorgan der Seele erst später (S. 98) die Rede ist.

Das. Z. 6. וחבר בינם ובין גופותם וחלקיהם. Statt des sinnlosen וחלקיהם muss es nach dem Original (وجازاهم) ויגמלם heissen. Seele und Körper werden wieder vereinigt und zusammen, je nach ihrem Verdienst, belohnt oder bestraft werden. Vgl. die ausführliche Besprechung dieses Punktes weiter unten (Slucki, S. 103, Landauer S. 207). I. T. las offenbar واجزاءهم statt وجازاهم. II hat ויביאם זה עם זה, was wahrscheinlich durch במשפט zu ergänzen ist (vergl. Qoheleth 12, 14).

S. 97, Z. 12 v. u. Ueber den hier bei I. T. ausgefallenen Passus siehe Wolff a. a. O. S. 85 und Horovitz a. a. O. S. 27, Anm. 46. II hat richtig: אלו היתה הנפש חלק אחד מחלקי הארץ לא היתה יכולה לעשות המעשה (l. המעשים) ה(מ)אדירים וגם אם היתה מחלקי הגלגל לא היתה . . .

S. 98, Z. 12: וכאשר תתחבר. לגוף. Bei Landauer (S. 195) steht dafür فاذا جامعت النفس. Selbstverständlich muss النفس in الجسم emendirt werden.

S. 99, Z. 16 v. u. Statt לא היה עושה ist, wie Wolff a. a. O. bereits bemerkt hat, הלא היה עושה zu lesen. Das. Z. 5 v. u. ist statt וכאשר יש במעשה בראשית zu lesen וכאשר בארנו במ' בר'.

S. 100, Z. 15 v. u. וכן המה שניהם גמול א' ועונש א'. Statt ועונש ist nach der ed. pr. ועָנוש zu lesen. Seele und Körper sind zusammen ein und derselbe Gegenstand der Belohnung und der Bestrafung (גָמול א' וְעָנוּש א'). Bei Landauer (S. 200) ist demnach وآخر in واحد zu emendiren.

S. 101. Z. 1f. Zu . . . למלאכה כונה siehe Wolff a. a. O. S. 87. Ebenso zu לקצת הנביאים (das. Z. 9 v. u.).

S. 102, Z. 11 v. u. חזק ist Druckfehler für הזק „Schaden". „Obgleich er (der Engel) ihm (David) keinerlei Schaden zuzufügen Miene machte." Dem unmittelbar darauffolgenden איך הבהילו והרעידו entspricht im Landauer'schen Texte: خاف واهاله وارعده

I. T. las offenbar كيف (כיף) statt خاف (כאף). II hat נפחד ונרעד ונבעת, scheint also auch خاف gelesen zu haben.

Das. Z. 4. fehlt zwischen לא היה und מי das Wort יודע (= لا يعلم).

S. 103, Z. 1 u. 2 ויהיה הזך ממנה מקום שמירתו למעלה והעכור למטה. Diese Worte sind unklar und könnten leicht zu dem Missverständniss Anlass geben, als ob nach S. die einzelne Seele einen hellen und einen dunklen Theil habe. Statt des Singulars ist aber hier nach dem Original der Plural zu setzen und die Stelle muss somit folgendermassen lauten: ויהיה הזַכּות מהן מקום שמירתן למעלה והעכורות למטה.

Das. Z. 11. Nach במעט ורב ist dem Original entsprechend noch hinzuzufügen: ותקשה עליה כפי הראוי לה.

Das. Z. 22. ואמרו על כל נעלם רוצה בו מה שהוא נעלם ממנו מענין הנפש הוא גלוי אצל הבורא. Zwischen מענין und הנפש hat das Original التنوير والتسويد. Landauer (S. 207, Note 4) glaubt والتسويد in والتمويه emendiren zu müssen. Demnach würde S. die Worte על כל נעלם (Qoheleth 12, 14) so erklären: „Was uns Menschen von der Falschheit und Heuchelei der Seele verborgen bleibt, ist dem Schöpfer bekannt." Das passt aber weder zu der Fortsetzung des Verses אם טוב ואם רע, noch zu den Ausführungen S.'s, in denen nicht nur von Bestrafung der Schuld, sondern auch von Belohnung des Verdienstes die Rede ist. In II lautet nun die Uebersetzung dieser Stelle folgendermassen: על כל נעלם, מלמד שכל נעלם ונסתר ממנו מן ברירו' (l. ברירותה) וקדירתה כבר הם גלוים ונראים לנפש (l. לבורא). Das Wort וקדירתה entspricht dem arab. والتسويد „Verdunkelung". Das hierzu einen Gegensatz bildende ברירות „Klärung", „Läuterung" kann

nicht die Uebersetzung von التنوير sein. II hat also offenbar التنوير والتسويد gelesen, und diese Lesart ist unzweifelhaft richtig. S. führt am Anfang des 5. Capitels (Slucki S. 85, Landauer S. 167) aus, dass die guten Handlungen eine klärende und läuternde, und umgekehrt die bösen Handlungen eine trübende und verdunkelnde Wirkung auf die Seele ausüben (כי הזכיות כשירבו לנפש תזך ותאיר = صفت واستنارت) ... וכאשר ירבו עליה העונות תעכר ותחשך) und dass diese Wirkung dem Menschen wohl verborgen bleibt, vor Gott aber offenbar ist. Denselben Gedanken wiederholt er auch im 6. Capitel (Slucki S. 99, Landauer, S. 197): כי העבודות יוסיפו בעצמה אור והעונות מקדירים עצמה ומשחירים אותה (= ... نقدر جوهرها وتسوّده), dementsprechend erklärt er nun hier die Worte על כל נעלם אם טוב ואם רע „Gott richtet den Menschen je nach der, uns verborgenen, aber Ihm bekannten, Klärung oder Verdunkelung, die derselbe durch Uebung von Tugend oder von Laster seiner Seele verursacht hat.

Das. Z. 14 v. u. ואמרו יותר ראוי שתושם גשם ... Die Verbesserung dieser arg verstümmelten Stelle siehe bei Horovitz a. a. O. S. 63, Anm. 124. II übersetzt sehr frei: ואמרו היכן תהיה הנפש בעת יציאתה מן הגוף ואומר רוב האנשים האומרים שהיא כגשם האויר ורוב האומרים שהיא מקרא (l. מקרה) כלם מאמינים שבזמן יציאתה תכלה ותאבד.

S. 104, Z. 7 והם שוקדים כאילו היא לבושם. Dass והם שוקדים für das arab. وهم ملازمون لها hier falsch ist, hat Wolff (a. a. O. S. 89) nachgewiesen. Es muss vielmehr והם מחוברים אליה heissen. Aber auch כאילו היא לבושם ist unrichtig, und statt dessen ist, dem Originale (كانّهم لباسها) entsprechend, כאילו הם לבושה zu lesen. So heisst es auch in S.'s Uebersetzung des Buches Hiob (ed. Cohn, Altona 1889) an der hier angeführten Stelle (Hiob 38, 14): فهى تتكلّب كطين الخاتم وهم منتصبون عليها كانّهم لباس لها. II umschreibt unsere Stelle dem Sinne nach zutreffend: והם דבוקים וצמודים [אליה] כלבוש [ו]אצטלית הדבוקים לבשר אדם.

S. 101, Z. 16. תיחם אותו פעם על הראשון לבדו. Hier muss nach dem Original ergänzt werden: ופעם על השני לבדו ופעם על השלישי לבדו.

Das. Z. 6 v. u. Dass hier zwischen במדה ההיא und בדעתו mehrere Worte ausgefallen sind, hat Wolff (a. a. O., S. 87) richtig angegeben. Seine Besprechung dieser ganzen Stelle von ואחר כן אומר (S. 101, Z. 7 v. u.) bis שיעמידם על האמת, (S. 102, Z. 2) ist aber so unklar und voll von Missverständnissen, dass ich eine ausführliche Erörterung darüber für geboten halte. Die bei I. T. an der bezeichneten Stelle fehlenden Worte sind zunächst folgendermassen zu ergänzen: כי יש פעמים שמוסיף במדה ההיא [או מחסר ואין המדה ההיא אצלי]. Das darauf folgende בדעתו bedeutet nicht „durch den Umstand erzeugt, dass er weiss“, sondern „in seinem Wissen.“ Die Worte כי ידיעתו אינה שונה אמתת הדבר sind nicht mit Guttmann (a. a. O. S. 207 f.) zu übersetzen: „Denn das Wissen Gottes übt ja keinen Einfluss auf das Sein der Dinge aus“, sondern „da ja sein (Gottes) Wissen der Wirklichkeit nicht widersprechen kann.“ וההסרון (S. 102, Z. 1) ist zu dem voraufgehenden התוספת בקץ הימים zu ziehen[1]) und statt אשר ist, wie auch schon Wolff bemerkt, ואשר zu lesen Statt יסבור (S. 101, letzte Zeile) hat die ed. pr. richtig נסבור (= نعتقد). Die von Wolff für Ibn Tibbons הוא אשר ידעו (S. 102, Z. 2) aus der Oxforder HS. angeführte LA. هو الذى يعمله ist falsch und beruht natürlich nur auf einem Schreibfehler (يعمله statt يعلمه). S. will hier eine Schwierigkeit beseitigen, die für das Vorherwissen Gottes darin zu liegen scheint, dass einerseits jedem Menschen ein bestimmtes Lebensmass zugetheilt ist, und andererseits dieses Mass in gewissen Fällen von Gott verlängert oder verkürzt werden kann. Aehnlich wie oben in Bezug auf die Willensänderungen der Menschen (Slucki S. 79, Landauer S. 104 f.) drängt sich ihm hier die Frage auf, wie das Vorherwissen Gottes mit der Möglichkeit einer Veränderung des ursprünglich bestimmten Lebensmasses in Einklang zu bringen sei. Und gleichfalls in ähnlicher Weise wie dort sucht S. auch hier

[1]) Vergl. die von Landauer S. 203, Anm. 7 angeführte LA. الزيادة فى الاجل والنقصان

die Schwierigkeit dadurch zu heben, dass er sagt: das Wissen Gottes bezieht sich auf die endgiltige und wirkliche Lebensdauer des Menschen, während unter dem ursprünglichen Lebensmass nur die jedem Menschen von Gott zugetheilte Lebenskraft zu verstehen sei, vermöge welcher er im natürlichen Lauf der Dinge eine bestimmte Reihe von Jahren leben würde.

Ich lasse nunmehr eine möglichst wortgetreue deutsche Uebersetzung der ganzen, von Wolff so arg misshandelten Stelle folgen: „Ferner sage ich, dass er (Gott) zuweilen dieses Lebensmass vermehrt [oder vermindert. Dieses Lebensmass besteht aber für mich nicht] in seinem Wissen, dass die Seele in dem Körper verbleiben werde, (d. h. ist nicht die von ihm gewusste Lebensdauer) — da ja sein Wissen nicht der Wirklichkeit widersprechen kann. Vielmehr ist für mich dieses der Vermehrung und Verminderung fähige Lebensmass nur das Mass der Kraft, die er dem Körper zugetheilt hat. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass Gott jeden Menschen bei seiner Erschaffung mit einer grösseren oder geringeren Kraft ausstattet. Das Mass der (natürlichen) Dauer dieser Kraft heisst nun Lebensgrenze. Gott kann aber diese Kraft so vermehren und stärken, dass sie z. B. ausser den 70 Jahren noch weitere 30 Jahre dauern, und wiederum kann er sie auch so schwächen und zerschmelzen, dass sie mit 40 Jahren aufgelöst sei. In diesem Sinne haben wir uns die Erweiterung der Lebensgrenze und deren Einschränkung zu denken. Was alsdann an Leben sich für den Menschen ergiebt, nach der Erweiterung oder Einschränkung, ist diejenige Lebensdauer, von der sein Schöpfer wusste, dass er sie ihm in Wirklichkeit verleihen würde.[1])

[1]) שיעמידם (S. 102, Z. 2) bezieht sich auf das in der vorhergehenden Zeile stehende החיים. Nachdem ich die obige Auseinandersetzung niedergeschrieben hatte, bemerkte ich, dass Horovitz in seinem vortrefflichen Buche über Saadias Psychologie (S. 62, Anm. 121) diese schwierige Stelle ebenfalls eingehend besprochen und bezüglich der nöthigen Textverbesserungen bereits das Richtige angegeben hat. Da ich mich jedoch im übrigen seiner Anffassung der Stelle nicht anschliessen kann, so habe ich keine Veranlassung das von mir Gesagte zu ändern.

Geniza-Fragmente

von

M. Gaster.

In den letzten Jahren seines Lebens hat unser, der Wissenschaft und dem Freundeskreise zu früh entrissener, seliger College und Freund, seine Aufmerksamkeit den Fragmenten zugewendet, welche während der verflossenen 10—12 Jahre ihren Weg aus der Genizah in Alt-Cairo nach Europa gefunden hatten. Wer war mehr dazu berufen, als Kaufmann, ausgerüstet mit einer kühnen Combinationsgabe und mit einem fast prophetischen Scharfblick, die sichtende Hand daran zu legen, und das tiefe Wissen in den Dienst der Entzifferung der zahlreichen litterarischen Probleme zu stellen, welche diese Fragmente dem Forscher bieten? Wer würde es besser verstanden haben, die fast unsichtbaren Fäden, die von einem Fragment zum andern sich ziehen, aufzufinden, zu verknüpfen und daraus einen Knäuel zu rollen, der uns sicher aus diesem Labyrinth herausgeführt hätte? Leider war es weder ihm noch uns beschieden! Ich glaube daher ganz im Sinne des Verblichenen zu handeln, wenn ich nun ein Häuflein solcher Fragmente hier veröffentliche. Der Verlust wird uns dadurch noch näher gerückt. Denn obzwar ich mich auf eine kleine Anzahl von den zahlreichen Fragmenten, die sich in meinem Besitz befinden, beschränke, so bieten auch diese wenigen, aus einer grösseren Masse herausgegriffenen, nicht wenige Probleme und nicht geringe Schwierigkeiten. Diese werden nur dann befriedigend gelöst werden können, wenn ein Corpus der Fragmente erschienen sein wird.

Aus den Stücken, die ich besitze, die selten grösser als ein Blatt, öfter aber nur ein Theil davon sind, habe ich nur einige herausgegriffen, die mir von besonderem Interesse erschienen sind. Ich habe sie hier ganz genau nach den Originalen abgedruckt. In den seltensten Fällen habe ich mir erlaubt Conjecturen zu machen, oder kleinere Lücken auszufüllen. Es ist nicht immer ein zu empfehlender Vorgang. Man setzt seine eigene Interpretation als sicher voraus, und verhindert dadurch in vielen Fällen gerade da das freie Spiel der wissenschaftlichen Erkenntniss. Es handelt sich uns in erster Reihe darum, ein genaues Bild von dem Bestande des Erhaltenen zu gewinnen, genau festzustellen, was da ist und in welchem Umfange sowohl, als auch in welcher Form das Vorhandene in diesen Fragmenten erscheint. Eine falsche Conjectur kann leicht auf falsche Fährte leiten, besonders wo wir, wie in diesem Falle mit Texten aus dem zehnten, elften, zwölften und dreizehnten Jahrhundert zu thun haben. Es eröffnet sich uns ein Einblick in eine Welt, von der bisher nur wenig an uns gelangt war, und noch Alles zu erfahren ist. Ich erwähne z. B. die Frage nach der Würde und Stellung der „Negidim" in Cairo und Aegypten im Allgemeinen. Zwar haben einige schon Schlüsse gezogen und die Frage nach eigenem Gutdünken gelöst. Wie wird sich dieses Resultat zu dem Document verhalten, welches ich hier als No. IV veröffentliche, aus welchem hervorgeht, dass dieser Titel auch dem „Patischah" im Jahre 1209 — letzteres an und für sich ein merkwürdiges Factum — beigelegt wird! Um eine andere Frage zu berühren. In jüngster Zeit wird viel vom Rabbenu Hananel geschrieben und conjicirt, dass er seinen eigentlichen Namen Elhanan in Hananel geändert habe, da ein Brief von einem Huschiel ben Elhanan in der Genizah aufgefunden wurde, welcher an Schemarya ben Elhanan gerichtet worden ist. Nun finden sich aber andere Documente mit dem Namen Hananel unter den Documenten der Genizah, und ausserdem wird die Zahl unbekannter Namen sehr beträchtlich vermehrt.

Die mannigfaltigsten Gebiete der jüdischen Litteratur sind in diesen Fragmenten vertreten. Ich musste eine Auswahl

treffen und habe mich darin von dem Interesse, welches bestimmte Fächer für mich haben, einigermassen leiten lassen. Besonderes Gewicht habe ich auf die Aramäischen Fragmente gelegt. Die Auffindung der Hss. in Jemen mit der eigenthümlichen Vocalisation, die von der herkömmlichen eine etwas verschiedene Tradition zu repräsentiren scheint, hat mich speciell auf solche Fragmente fahnden gemacht. Einerseits wird unsere Kenntniss der, wie es sich herausgestellt, sehr umfangreichen aramäischen liturgischen Litteratur dadurch bereichert, und andererseits, wenn diese Fragmente mit Vocalzeichen versehen sind, so erleichtern sie einen Vergleich mit dem anderen System und setzen uns in den Stand, die ältere Form der traditionellen Aussprache so weit als möglich zu fixiren. Ich habe daher mein Augenmerk besonders auf aramäische sowohl vocalisirte als unvocalisirte Texte gelenkt, und ich biete hier eine ziemlich reiche Auswahl. Sie gehören alle spätestens dem elften oder zwölften Jahrhundert an, und ich glaube sogar, dass der Text No. 1 viel älter ist. Sowohl die Sprache, welche sich eng an die des Targum zu den Propheten anschliesst, als auch die Form der Buchstaben und der ganze Ductus weisen auf ein sehr hohes Alter hin. Da ich datirte Documente in ziemlicher Anzahl habe vergleichen können, so erscheint dieser Text von paläographischem Gesichtspunkte allein auch viel älter als irgend eines der bisher bekannten datirten Documente.

An diese rein armäischen Texte, deren genauere Beschreibung weiter unten folgt, schliessen sich einige Beispiele alter hebräischer Liturgie an. Die mystische Litteratur ist durch ein Fragment aus den „Hechaloth“ vertreten. Drei halachische und aggadische Fragmente sonderbarer Natur und einige historische Documente folgen, und zwar Listen von Verstorbenen, für welche Gebete gesagt werden sollten, „Haschkaboth“ für Männer, die fast ganz unbekannte Grössen sind, darunter ein Märtyrer. Dann Briefe, in einem figurirt „Sahib Alschurta“ wohl „Savasorda“ oder „Abraham bar Chiya“ und ein anderes, ein Schriftstück wahrscheinlich von R. Hananel an eine unbekannte Person adressirt. Den Schluss macht ein

Fragment von בּמה מדליקין" mit biblischen Accenten versehen und חוקות השיר! Jedes einzelne Stück soll etwas Neues bieten und dadurch unseren Gesichtskreis erweitern helfen.

Eine genauere diplomatische Beschreibung jedes einzelnen Textes folgt nun und ich beginne mit Text No. 1. Zu bemerken ist, dass ich beim Abdruck mich streng am Originale halte. Die Zeilenzahl ist stets durch einen senkrechten Strich angegeben und die Lücken, sowohl wo sie kurz waren, durch Punkte angedeutet; als wo sie fast die Hälfte der Zeile umfassen. Es wäre vielleicht zweckmässiger gewesen einen leeren Raum zu lassen, um Zweideutigkeiten zu vermeiden. Eigenthümlichkeiten der Orthographie etc. sind durch einen Strich unter den Buchstaben angedeutet: der Strich darüber ist dem Originale nachgeschrieben.

No. I. Ein Doppelblatt Papier 12 × 16 cm, die ersten zwei Seiten je 18, die letzten je 19 Zeilen per Seite. Sehr alte hängende Quadratschrift. Die Form bestimmter Buchstaben wie die א נ ל und andere erinnern an die ältesten Bibel-Codices. Mit diesen hat auch diese Hs. das Factum gemein, dass Abkürzungen durch Verstümmelung des letzten Buchstaben wie bei ש und א, wo die Endstriche ausgelassen sind, angedeutet werden. In seltenen Fällen sind Vocalzeichen hinzugefügt, nach dem sogenannten Tiberianischen oder besser infralinearen System. Eine einzige Ausnahme macht das Wort פרנם, welches mit superlinearen Vocalen versehen ist. Ein solcher gemischter Gebrauch von beiden Systemen ist durchaus nicht selten. Ich habe eine ganze Anzahl von Documenten, wo beide nebeneinander gebraucht werden, auch dort, wo der Text entweder rein hebräisch oder rein aramäisch ist. — — Was nun den Inhalt betrifft und die Sprache, so ist letztere unzweifelhaft palästinensisch, so ergiebt sich aus dem Vergleiche mit dem Prophetentargum und aus der Thatsache, dass die diesem Dialekte eigenthümlichen Formen hier erscheinen. Wie sich aus den Schlussworten zu ergeben scheint, so haben wir es mit einer poetischen Ausschmückung des ersten Theiles des Kaddisch zu thun, ein Art Targum zum Satze: ויצמח פורקניה

ויקרב משיחיה, welcher sich im sephardischen Ritus erhalten hat, und sich auch noch in dem Kaddisch am Friedhofe findet. Dieses „Targum“ wurde wahrscheinlich am achten Tage Pesah vorgelesen, wo auch der „Auszug“ und die „שירה“ vorgelesen werden. Darauf deutet auch, wie ich glaube, das Stück No. II hin, ein aramäisches Gedicht mit alphabetischem Acrostich, bisher unbekannt, welches dasselbe Thema behandelt wie die aramäischen Piyutim in den alten Riten, wo sie als „Reschut“ bekannt sind. Eine Anzahl derselben enthält z. B. das Mahzor Vitry p. 159 ff.

No. III. Papierfragment, oberer und unterer Theil fehlt, schlecht erhalten, Breite 12 cm. Höhe 5—9. Cursive Hand. Ein Fragment aus Targum Onqelos zu Genesis 30, v. 33 ff. Vom hebräischen Texte werden nur die Anfangsworte der Verse gegeben, in manchen Fällen werden die aramäischen Worte punktirt und in einem Falle, am Ende von v. 36, steht ein „Sof Pasuq“. Die Vocalisation stimmt im Ganzen mit der superlinearen überein!

No. IV. Papier 10 × 9 cm. Ursprünglich aber gewiss ein viel längerer Streifen als 10 cm, denn es ist eine arabische Quittung oder das Concept dafür, von der die linke Hälfte abgerissen ist. Das aramäische Fragment ist auf der Rückseite geschrieben, von derselben Hand, die das Document geschrieben hat und ist somit eines der ältesten datirten Fragmente des Targum. Merkwürdig ist die Schreibung des Namen Gottes, der als doppeltes Jod mit einem dritten in der Mitte aber darüber und ausserdem noch ein langer Strich von links unten aufwärts, der durch das dritte Jod quer hindurchgeht und weit nach rechts verlängert ist. „אל“ ist als Ligatur geschrieben. In Bezug auf den arabischen Theil habe ich schon oben darauf hingewiesen, dass wir hier den „Patischa“ als „Nagid“ bezeichnet finden.

No. V. Papier ein Blatt, 17 cm lang und ursprünglich mindestens 12—13 cm breit, die rechte Hälfte ist aber fast ganz weggerissen und nur einige Zeilen haben sich ganz erhalten. Die Schrift ist ebenfalls cursiv. Dieses Blatt ist offen-

bar ein Fragment eines sogenannten Jerusalemitanischen Fragmententargum; und zwar das erste Blatt von Deuteronomium. Die Schrift sieht der von No. III ähnlich. Aus einem Vergleiche mit den bekannten Texten dieses Targum und den von M. Gisburger herausgegebenen (Das Fragmententargum, Berlin 1899) p. 61 ff. ergiebt sich, dass unser handschriftlicher Text kürzer, archaischer und in vielen Punkten mehr enthält als sich unter den bisher bekannten Fragmenten erhalten hat. Alle diejenigen Worte und Stellen des Hebräischen Originales, wo unser Targum seine eigene Uebersetzung bietet, sind mit angeführt, so dass kein Zweifel darüber entstehen kann, auf welches Textwort es sich bezieht, und wir sehen daraus, dass die Anzahl der Varianten im „Fragmententargum" ursprünglich viel grösser war, als wir sie jetzt besitzen. In einigen Fällen sind auch die Vocale angegeben. Leider ist dieser Text sehr fragmentarisch, und einige Zeilen auf der zweiten Seite sind fast ganz unleserlich. Nichts desto weniger ist es ein wichtiger Beitrag zur Frage des „Fragmententargum".

No. VI. Papier 16 × 12 cm, je 12 Zeilen auf der Seite, sehr sorgfältig geschrieben. Die Zeile höchstens 9 cm und ein breiter leerer Rand rings um den Text. Die Schrift ist sehr alt, halb cursiv. Fragment von Propheten mit Targum. Der hebräische Text vocalisirt und mit Accenten versehen, das Targum ohne Accente, aber mit Vocalen und nach massoretischen Principien mit Angabe von Raphe durch einen Querstrich über den betreffenden Buchstaben und mit genauer Angabe der beiden Daggesch! Wir finden auch hier Hatep-Patah unter aramäischen Worten und auch Schewa Nah. Diese beiden letzten Eigenthümlichkeiten fehlen bekanntlich im superlinearen System. Da der Text, so weit ich es erfahren kann, nie eine „Haphtarah" gewesen ist, so muss ich dieses Blatt als ursprünglich zu einem Bibelcodex gehörend betrachten. Da der hebräische Text ganz mit unserem massoretischen übereinstimmt, habe ich die Vocal- und Accentzeichen hier weggelassen. Merkwürdig ist die doppelte Schreibung des Gottesnamens sowohl mit drei Yod (ייי) als auch mit Yod-Vav-Yod. (יוי).

No. VII u. VIII. Papier, zwei Blätter (wahrscheinlich die inneren Blätter einer Lage) 19 × 13 cm sehr sorgfältig geschrieben, tief-schwarze Tinte, fast wie die für die Thorarolle, an einigen Stellen abgesprungen aber doch leserlich. Es sind zwei „El melekh", die sich anderweits nicht finden, trotzdem sie stark an die aramäischen „El melekh" und „Rahmana" des jemenischen Gebetbuches erinnern. Sie finden sich aber nicht in den von mir verglichenen Codices, drei davon in meinem Besitze und auch nicht in den von Steinschneider (Berlin Catlg. 1878 p. 118 ff.) beschrieben. Diese beiden „Pizmonim", denn so dürfen wir sie nennen, sind unzweifelhaft palästinensischen Ursprunges, schon die Bedeutung, die dem Worte „asvan" als „Ueberrest" beigelegt wird, deutet darauf hin. Es sind je vierzeilige gereimte Strophen mit Refrain; No. VIII ist ausserdem noch ein alphabetisches Acrostich. Die Schrift ist nicht ganz cursiv. Hateph fehlt, und das Raphe-Zeichen ist nur in seltenen Fällen angegeben; ebenso Dagesch forte. Ein Wort, welches zu streichen war, ist mit einem Striche darüber versehen. Die Vocalzeichen habe ich ganz genau wie im Originale wiedergegeben.

Darauf beschränkt sich, was ich von aramäischen Fragmenten hier aufgenommen habe. Es sollen aber nur Specimina sein. Eine gründliche Untersuchung des gesammten Materiales unter den Fragmenten wird noch Vieles an's Licht fördern und uns einen lehrreichen Einblick gewähren in die weite Verbreitung und allgemeine Kenntniss des Aramäischen im Orient, welches in Europa fast ganz verschwunden war.

No. IX. Ein kleines Blatt, wahrscheinlich aus einem alten Gebetbuch, entweder Anfang von Lage B oder blos Blatt „zwei"; denn an der äussersten rechten Ecke steht „בּ" mit einem Punkt. 12 × 8 cm. Alte hängende Cursivschrift. Interessant sowohl des Inhalts wegen, da es eine Variante zum ersten Abschnitt des Abendgebetes zu sein scheint, als auch wegen des Systems der Vocalisation, die zwar infralinear ist, aber eine Aussprache voraussetzt, welche der supralinearen genau entspricht und dieser zu Grunde zu liegen scheint. Besonders hervorzuheben in

diesem Zusammenhang ist die Verwechslung von Patah und Segol, die Nichtbezeichnung des Schewa Naḥ, des Dagesch und Ḥateph-Pataḥ. Der Schrift nach zu urtheilen würde ich dieses Fragment nicht später als Anfang des elften Jahrhunderts setzen, wenn nicht schon früher. Ein zweites ebenso altes Fragment macht die Indentificirung dieses liturgischen Stückes etwas zweifelhaft, denn es findet sich dort kurz vor einem Pizmon, worauf אתה בחרת את אברהם וג' folgt.

No. X. Papier 12 × 13 cm, nur auf einer Seite beschrieben. Hängendes Cursiv und alt. Mit Ausnahme der zwei von mir auch mit Vocalen versehenen Worte ist der Rest ganz ohne irgend welches Vocal-Zeichen. Eine interessante Variante zu der jetzt üblichen Schlussformel der Amidah.

No. XI. Papier ein Blatt, dessen oberer Theil schräg von links nach rechts abgerissen ist. Der Rest misst 17 resp. 9 × 15 cm., verhältnissmässig jüngere orientalische Cursivschrift. Der Inhalt entspricht Hechaloth ed. Jellinek, Bet-hamidrasch, III p. 103 ff., und zwar Capitel 26 §§ 4—6 und die letzten 10 Zeilen des Capitels. Der Schluss unseres Textes fehlt aber dort und ist auch von allen anderen Recensionen verschieden. Einigermassen ähnlich ist nur ed. Lemberg 1864 und Pietrokov 1883 (Cap. 26—27.)

No. XII. Papier 21 × 12 cm. Auf der einen Seite der Anfang des, wie mir scheint, sonst unbekannten Werkes von Isak „bir“ Jehudah Gajath, von dem sich nur diese Zeilen erhalten haben. An der unteren linken Ecke stehen einige Notizen, die ich auch abdrucke, und auf der Rückseite ein, ursprünglich die ganze Länge des Blattes umfassendes Gedicht, das aber jetzt fast unleserlich geworden ist. Die Schrift ist orientalisches Cursiv und sieht den arabisch mit hebräischen Buchstaben geschriebenen älteren Documenten ähnlich. Sie sind nämlich alle etwas eckig.

No. XIII. Papier. Oberer Theil eines Blattes, von dem sowohl die linke Ecke abgerissen ist, als auch die untere Hälfte. Jetzt nur 10 × 10 (ursprünglich wohl 13 cm breit). Nur auf einer Seite beschrieben. Sowohl Titel als Inhalt, wie ich glaube,

sonst unbekannt. Der Titel wird wohl das arabische „Hakadi wa-kadi“ הכדי וכדי sein, aber der hebräische Text ist genau so, wie ich ihn copirt habe. Es ist wahrscheinlich das erste Blatt einer grösseren Midraschsammlung, wenn die Worte auf der Rückseite, die mit Quadratbuchstaben geschrieben sind, im Gegensatz zu der cursiven Schrift des Textes selbst sich auf den Inhalt beziehen sollten.

No. XIV. Papier. Ein kleines Fragment 11 × 9 cm, wahrscheinlich das erste Blatt von Leviticus, der ältesten Redaction des „Tanḥuma“ wie sich aus dem Vergleich mit ed. Buber ergiebt. Wir sehen hier, wie der Text in alter Zeit anfing; und wie im Laufe der Jahrhunderte anderes Material sich langsam angeschlossen hat. Die untere Hälfte fehlt ganz. Interessant ist der Titel „Gaon“, der dem R. Tanḥuma hier beigelegt wird. Es wimmelt von Abkürzungen, und der Gottesname wird mit drei Jod geschrieben, zwei in einer Reihe und das dritte darüber in der Mitte. (ייי)

No. XV. Papier, 13 × 11 cm. Auf der einen Seite hebräisch, auf der anderen in der Quere drei Zeilen mit arabischen Buchstaben geschrieben. Der hebräische Theil enthält eine Liste von Namen von Verstorbenen, um deren „Seelenruhe“ wohl gebetet werden sollte. Demselben Zweck scheinen auch die Listen zu dienen, die hier als No. XVI und XVII folgen. Da diese unzweifelhaft orientalischen und wohl localen ägyptischen Ursprungs sind und dem elften oder zwölften Jahrhundert anzugehören scheinen, so wird dadurch jedenfalls der christliche Einfluss auf den Ursprung dieser Gebete („Hazkarath neschamoth“) mehr als zweifelhaft. Dass diese Listen auch von nicht geringer Bedeutung für die jüdische Geschichte sind, steht ausser Zweifel. Ich habe noch nicht den Versuch gemacht, die hier und weiter aufgezählten Namen zu identificiren. Die Titulaturen sind auch nicht uninteressant und erinnern ausserdem stark an die Karäischen. Diese Liste enthält „vornehme“ Geschlechter, die alle als „Marenu we-rabenu“ bezeichnet werden, darunter einen Abkömmling der „Gaonim“! Ebenso ist es der Fall mit:

No. XVI. Papier, unvollständig 11 × 8 cm, grössere Schrift aber durch Inhalt mit vorhergehender Nummer innig verbunden. Hier finden wir zwar andere Namen, aber sonst dieselben Titulaturen und Abkürzungen und auch noch die Titel „Melamed‘, und „Sar“, die Einigen beigelegt werden.

No. XVII. ein langer, schmaler Streifen Papier, auf beiden Seiten beschrieben, 14 × 6 cm. Der Zweck dieser Liste ist nicht so klar wie in den vorhergehenden. Merkwürdig ist hier die constante Scheidung zwischen „Cohanim“, „Leviim“ und „Israelim“ die separat aufgezählt werden. Wir finden hier unter „Leviim“ „Adonim *und* Tamim“ neben einander, (vergl. den bekannten Adonim b. Tamim) ferner einen directen Hinweis auf „Cairenser“ und auf „Bene Maarab“.

Salomon „Ha-Babli“ figurirt unter den „Israeliten“ und ein gewisser „Peraḥyah“ wird als „Märtyrer“ erwähnt. Wie viel doch dieses kleine Wort in sich fasst! Welche Aussicht wird dadurch dem Geschichtsforscher und demjenigen eröffnet, welcher den blutigen Spuren jüdischer Verfolgung nachgeht und die jüdischen Helden zählt, welche ihr Leben für ihren Glauben hingegeben haben. Unter anderen begegnen wir dann hier bevorzugten (שר) Leviten, „Kronen“ (כתר, נזר) der Cohanim, von denen bisher nichts bekannt war. Da es sich in den meisten Fällen um Verstorbene handelt, so dürfen wir diese Titel nicht als schmeichelhafte Anreden betrachten, wie sie uns in Bittschriften und Briefen aus jener und anderer Zeit begegnen. Ein Zeitpunkt liesse sich vielleicht bestimmen, wenn „Abulfarağ“, der auch aufgezählt wird, der Zeitgenosse Maimonides' wäre, der in den „Responsen“ vorkommt.

No. XVII. Papier, Fragment von einem Brief, wie in alter Zeit häufig auf engen langen Streifen, der von oben nach unten in kurzen Zeilen geschrieben wurde; und zwar so, dass die Rückseite als directe Fortsetzung der Vorderseite gedacht und mit der Schrift so fortgefahren wurde, dass man das Blatt von unten nach oben wendete. So ist auch dieses Fragment geschrieben; man muss das Blatt von unten nach oben wenden, wenn man die zweite Seite lesen will. Es ist fast in reiner

Quadratschrift geschrieben, leider aber nur sehr unvollständig erhalten. Es ist mir noch zweifelhaft, ob ich an der richtigen Seite angefangen habe, da aber ein leerer Raum vor meinem Anfange ist, glaube ich richtig angefangen zu haben. Das Fragment misst 10 × 8 cm, ist aber unbedingt länger gewesen als blos 10 cm. Der erste Name, mit welchem es beginnt, ist wohl kein anderer als der, welcher dem „Fürst Abraham bar Chija“ beigelegt wurde; es sei denn, dass es noch einen Andern gegeben, welcher den Namen „Sâhib al-Schurta“ wie er hier genau vokalisirt wird, geführt hat. Schrift und Papier scheinen dem XII. Jahrhundert anzugehören. Worauf sich dieser Brief mit dem Hinweis auf Frau und Schwiegervater bezieht, ist eben ein Problem, das vielleicht ein Anderer lösen wird. Ebenso verhält es sich mit dem folgenden Brief, der auch in einem merkwürdigen Hebräisch abgefasst ist. Ich mache besonders auf die eigenthümlichen syntaktischen Constructionen aufmerksam und auf Ausdrücke wie: יחליף עליך תמור כאיבך etc. welche stark an den sogenannten hebräischen „Ben-Sira“ erinnern!

No. XIX. Papier, 15 × 12 cm, linke untere Ecke weggerissen, oben und unten unvollständig. Unzweifelhaft ein Brief. Auf der ersten Seite ist eine Aufschrift in grossen Majuskeln genau in derselben Weise geschrieben wie die ältesten Bibelcodices, wahrscheinlich die Adresse, von der ein Theil fehlt, da das Blatt umgedreht werden muss, und somit was die untere linke Ecke des Briefes selbst war, die obere linke der Aufschrift ist und fehlt. Der Sender ist aber offenbar R. Hananel, wer der „Dajan“ sein kann, dessen Fortziehen er sehr beklagt, ist noch unbekannt. Die Schrift ist der von No. XVIII. einigermaassen ähnlich, mehr uncial als cursiv und schön. Der Text ist durchaus in gereimter Prosa und nicht immer leicht verständlich. Die Zeilen auf der ersten Seite nach „Hananel“ sind cursiv und von ganz anderer Hand als der Rest des Fragmentes, wenn sie auch alt zu sein scheinen.

No. XX. Papier, auf der linken Hälfte sehr beschädigt. Ebenfalls eine Epistel mit einer langen poetischen Einleitung

hebräisch. Der Rest arabisch mit hebräischen Buchstaben, weniger sorgfältig geschrieben. 18 × 11 cm.

No. XXI Den Beschluss bildet ein kleines Fragment von der Mischna mit biblischen Accenten. Alle diese Texte hier sind nur Specimina von dem, was unter den Fragmenten der Genizah sich findet. Zu fast jedem Stück, das ich hier veröffentliche, finden sich unzählige Parallelen.

Um nur beim letzten Stück einen Augenblick zu verweilen, so habe ich selbst eine Anzahl nicht-biblischer Fragmente, die mit biblischen Accenten versehen sind, so z. B. ein grosses Pergamentblatt der aramäischen „Megillath Antiochos" mit solchen Accenten, wie es Saadjah ja behauptet, ferner Piyutim auch auf Pergament mit solchen Accenten und ein kleines arabisches Fragment von nur einigen Worten, das ich nun noch hinzufüge, denn es ist sehr klein, worin solche Beispiele vorkommen. Ob es wohl ein Fragment von Saadjah's Werk selbst ist? Dem Charakter der Schrift nach zu urtheilen, gehört dieses Fragment mit zu den ältesten und schönsten Hss., die sich aus jener Zeit und Umgebung erhalten haben.

Mögen diese kleinen Fragmente dazu beitragen, eine gründliche Untersuchung des gesammten Materials zu beschleunigen.

London, den 5. Februar 5660/1900. M. Gaster.

I.

a) ויבוען ויחדון כל . גבו . . | הו̇ ובְכֵין יתכל . . . . נא . . .
דמעתא ולא יש . . . עוד קל דבכין וקל | דמצווחין ויסוק מנהון דוונא
ותתחתא וישרון | על ארעהון לעלם כמא דאמיר על ידי עבדוהי | נבייא
לאחאה מיתייא: ולמבני קרתא ירושלם . למבני יתה בִנין עלם ביניין . |
. . לח ביניין מתקן ביניין משכלל ביניינא | . למא ביניינא די לא מתפגר לעלם
ארי תהי | . . . בנייא בגבורתיה דקודש̇ בר̇ הו̇ ויכבוש | בציידא אבני ריצפתה
וישכללינה באבנין | טָבן ומרגליין ואבני גמר ואבני צרוך כרום | ימא
וסמקן ופנתירין וירקן וסבהלום וּבָרַקן | שבויו ובְרלא איזמרגדין ועין
עגלא קנכירי | וטרקיא משקען מרמצן בדהב ויבנון | בני עממיא שורתא
ויתפתחון תרעהא תדירא | ימם ולילי ולא יתאחדון ויתבנון חרבת עלם | צדיית
קדמאי יתקממום ויחדתון קירוין | b) דהו . . . . ויבוען וישבחן | . . . . יתבניין
ויתמליין | . עם גלוותה . כמא . . . . על ידי עבדוהי | נבי̇ למיבני קרתא
ירושלם: ולשכללא היכל' | לשכללא יתיה . . יקר שכינתיה די שוי עלוהי |
בגבורתיה עד די יתמלי עלמא נהורא מזיו | יקָריה ויהָכון עממיא לניהוריה
יו . . . א | לָקַבֵיל ויהוריה ותנה(ור ?) ירושלם נהור | ויקָריה עלה יתגלי ארי
יהי חשוכא יתג . . . | וקבלא מלכוותא ובה ישרי שכינתיה | . . . | יקָריה
עלה ולא יצטריך עלמא עוד . . . . | שימשא בימּמא ולא לזיהור ס . . | בליליא
ארי יהי לה ניהור עָלַם וירימון | פרנסא קלהון ויודון וישבחון כד יחזון |
בעיניהון דאתיב | קודש̇ בר̇ הו̇ שכינתיה | להיכלא דקדושה כמא דאמיר
על ידי | עבדוהי נבו̇ לשכללא היכלא ולמעקר | פולחנא נכרא̅ למעקר יתה
מן שמיא | (2a ומן ארעא ו . . . . מן . רתיה כל עלמא | מן שמיא שמי . .
הדא . . . . לייא | ורקיעייא וקא . . . . מלאכייא וכל חילי שמיא [ ]רברביא וזעיריא
ומן ארעא טעותא וצלמנייא | ואשורייא וחסנסנייא ושיקוצייא ובעלייא | ואִשָׁתָא
ורמואשא ובעירא וחיותא ורִחשָׁא | דארעא ועופא דפרח על אפי ארעא רקיעא |
. אלנייא ומן אילן עוף ומן יממיא תהומיא | . יא נוניא ושרא דימא וכל חיותא

דבימא | . . . רמיא ומן מדברא טורייא רמיא | מנטלייא ושידייא ורוחייא
ומזיקייא | . . . . ובירייאתא דמשתניין ויעקרן מעלמא | אנין ופלחיהון ולא יהי
דוכרן לטעוותא ויפלון | כולהון על אפיהון ויסגדון ויתברון ויבהתון
ויתכנעון ויבטלון ויהון ללמא בעידן דיסעד | עליהון חוביהתן ויתובון כל
עלמא עממיא אומיא | ולישנייא ומלכוותא לפולחנא דקודש׳ בר׳ ה׳ו ויפלחון
| קודמוהי כתף חד ויצלון בשמיה לחודיה ותתגלי | מלכותיה על כל יתבי
ארעא מ . . . עלמ . . | (2b) סופי . . . . ון כל אנש . . באנפי ייי אלהא | . ישראל
. . . . מלכו . . . . לע על ובכין ימל . | מלכותיה ו׳ג׳ו בחי . . וכו׳ל:

II.

בשמך רחמ׳נא . ננא:

אתגלי אלהא רמא במצרים . באתין ומפתין לכ(ולהון ?) | עמא . גלי
גבורתיה להון עליהון לרחמא ואדכר | להון ית קיימא . דכד אתגל .
ל ממרא(?) לש . | הודע יתיה רזא דנא . ואמר ליה משה וא . . . אתא
ואשלחינך לות פרעה גיותנא ז . . . | אידכרית לעמא חאים אנא עליהון ב . . . . |
טול חטרך דכתיב עלה סוד שמי למע . . | אתין ויהימין עמי . ידא דשנאה
תתקף בפו . . | עליהון . כד תימר ליה לשחא | יתהון . לכין אנא | משלח
מחת גבורתי בינהון . מחן עשר לממחי | יתהון . מחא קדמאה בבית
כנישת מימיהון . נהריהון | יתהפכון לדמא עם ארתיהון ואגמיהון . סחרנות
נהרא | יחפרון להון(?) למשתי מיא ארי (?) ישתון כולהון . עורדעניא | יסקון
. . . . ארעא ובתייא . פרעה ועבדוהי קל מתא | יגע . . יהון וימתון(?) חרשיא .
צלו עלי יבעו מנכון מן . . . .

III.

a) . . אגרי קדמך | . . . . בעיזיא ושחום באמריא | . . . . ויאמ . ואמר לבן ברם
ליי | . . . ויסר: ואעדי ביומא ההוא ית | תישיא רגוליא ורקועיא כל עיזיא נמורתא |
ורקועתא כל דחיור ביה וכל דשחום באימריא | ויהב ביד בנוהי: וישם: ושוי
מהלך תלתה יומין | בינוהי ובין יעקב ויע״ק רעי ית ענא דלבן דאשתארא:
ויקח: ונסב ליה יעק׳ חוטרין דלבן רטיבן ודלוז | ודדל . . וקלף בהן קלפין
חיורין קילוף חיור די על | חוט(ריא) : (ויצג:) דעץ ית חוטריא די . . . ברטיא |
. . . . דאתין ענא למשתי | . . . . למשתי: ויחמו: |

b) (לְה)דא והוו ליה | וְחַמָּרִין: ויִשמע: ושמע | דאמרין נסַיב יעקֹ' ית כל |
קְנָא ית כל נכסיא האילין: וירא | . . . סבר אפי | לבן והא לֵיתָנין עימיה כְּמֵאתְמָל
ויאמ׳: ואמר י״י ליעקב תוב לארע אבהתך ולְיַלְדוּתָךְ | ויהא מימרי בסעדך:
וישלח: ושלח יעקב וקרא | לרחל וללאה לחקלא לות עניה: ויאמ׳: ואמר להן |
חזי (אנ)א סְבַר אפי אבוכֵן ארו לֵיתַנִין עימי | כְּמֵאִיתְמַלִי ומִדְקַדְמוֹהִי ואלהיה
דאבא ה(וא) בסעדי | ואתנה: ואתִין יַדְעִיתִין ארי בכל חילי . . . | ית אבוכִין: . . .

IV.

a) (שמות יה יא): עתה ידעתי: כען ידענא ארי רב י״י ולית אילה בר
מניה ארי כפתגמא דחשיבו למדן ית ישראל ביה דנינון: וקריב יתרו חמוהי
דמשה עלון ונכסת קדם י״י ואתא אהרון וכול סבי ישראל למיכל לחמא עם
חמוהי דמושה קדם י״י:

b) מחודש מר | . . . . שנת אלפא וחמשמאה ועשרין | בפסטאט מצרים (?)
דעל נילוס | . . . . ואדונינו נגידינו | . . . . הפטישה:

V.

a) עם כל ישראל וְאוֹכַח יָתְהוֹן | יתיבין ב . עַנוֹ משֶׁה וַאְמַר לְהוֹן הלה |
. . . . בטורא דסיני אתיהבת לכון אורייתא בני ישראל | . . . משריא דמאב
אפרשית לכון תמן ניסין וגבורן אתעביד על . . | . . . כד הויתון קיימין על ימא
דסוף אתבזע ימא קודמיכון | לתרתי עשרה איסטרטין מן אסטרטי לכל שביט
ארגיזתון | . . . ל ימא וסריבתון על ימא דסוף ועל עסיק ילילִיא די אשתלחו |
. . . מדברא דפארן ועל עסיק די אמרתון נפשן מעקא בלחמה הָדֵין | מיכליה
קליל ובח(צר)ות נפל פגריכון על יד | בישרה ועל עסיק | . . . מימריה למְשֵׁיצָיָה
. . . די | . . . עם אבהתכון עם אברהם עם יצחק עם | . . . לשמיה וארון
קיימא די עילותן . . יַה | . . . גִינָה וכיפר על חוביכון: אחד עשר יום | . . .
דחטֵיתון וְארגֵיזתון קדָמוי אִתְעַכַבְתוּן | . . . לכל שכיניו . ולכָל כוּפְרָוי:
אחינו | . . . כלב בן יפונה . אִלָהֵין כלב | . . . תון למיסוק לטורא . וְתָזִידו |
הדברים: עוֹרְעַיִיתָא תרְנְגָלָה: האימים לפנים | . . . רפאים יחשבו: גוּבְרִין |
. . . נחל זָרֶד: ית נחיל טַרְוָוא: זַמְזְמִים: | . . . קְפוּדְקִיָא די נפקו מן קפודקיא:
וקשי יי ית רוחיה ותקוף ית ליביה |

b) מן . . . | ית כל קוריו: אשר ה . . . | טַרְכוֹנָה: הפ(רזי ?): כפָר . . לחרמון
טורא דְסָנֵי ב . . . הגשורי | עד תחום קוֹרְיָיא וְמַפִיקְר . . . נחל: מַצוּעוֹת נַחְלָא . . . |
אשדות הפסגה מורחה: . . . רַמְתָא מן מַדְנְחָא: | מְזַיְנִין תַעְבְרוּן: ונשב בגיא מול

בית פעור: ושְׁרֵינַן בַּחֲלֵי . . | בכיין על חוֹבֵינַן וּמתוודיין על חַטָאֵינַן | עַל דִי . . .
טעוּתָא פעור: ועתה: וכדון ישרי׳ ולא תגרעון ממנו: ולא ת . . . | מיניה: הודעתם |
לבניך: וְתִלְפוּן יתהון | . . . . די יְטוּס בשמיא . . . כון פריין מן ארעא דְ |
. . . . לא יהוי | צלים וצורה וכל דְּמוּ דאית מלעֵיל | ודאית ב . . . . | במיא מן
תחות לארעא לא תסגו | ארום אנה הוא ייי אלהכון אִילָה קַנָיי . . .

VI.

(ישעיהו יט טו) יִמְלוֹךְ רֵיש וְהֶגְמוֹן שִׁלְטוֹן | וְאַמְרָן: ביום ההוא יהיה
מצרים כנשים וחרד ופחד מפני תנופת יד ייי צבאות אשר הוא מניף עליו:
בְּעִידָנָא הַהוּא יְהוֹן מִצְרָאֵי חַלָּשִׁין כִּנְשַׁיָּא וִיזָעוּן וִידַחֲלוּן מִן קֳדָם אֲרָמוּת
גְבוּרְתָא דַייָי צְבָאוֹת (דה)וא מָרִים עֲלֵיהוֹן: והיתה אדמת יהודה למצרים
לחגא כל אשר יזכיר אתה אליו יפחד מפני עצת יְיָ צבאות אשר הוא יועץ
עליו: וּתְהֵיא אַרְעָא דְבֵית יְהוּדָה . . . . לְדַחְלָא כֹּל דִי יַדְכַּר יָתַהּ לֵיהּ יְזוּעַ
מִן קֳדָם מַלְכָּא דַייָי צְבָאוֹת דִי הוּא מָלִיךְ עֲלֵיהוֹן: ביום ההוא יהיו חמש
ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות ליוי צבאות עיר ההרס
יאמר לאחד: בְּעִדָּנָא הַהוּא יְהֶוְיָן חֲמֵישׁ קִרְוִין בְּאַרְעָא דְמִצְרַיִם מְמַלְּלָן מְמַלַּל
כְּנַעֲנָאָה וּמְקַיְּמָן בִשְׁמָא דַייָי צְבָאוֹת קַרְתָּא בֵּית שֶׁמֶשׁ דַעֲתִידָא לְמִחְרַב .
אָמַר הִיא חֲדָא מִנְּהֵין: . . .

VII.

אל מלך פומ:

במאי פומא נפתח במאי פומא נשבח: | דְלֵית לָנָא מַדְבַּח ולא צְפִירָא
דְמִשְׁתְּלַח: במאי פומא נפתח ובמאי פומא נשבח | לֵית בַּן דְצָלֵי וְרָתַח:
וְאָעֵי לְעָלְתָא צָלַח:

במאי פומא

אֶבְדֵּין (!) פוּמָנָא: וְאִית חוֹבַנָא עִמָּנָא: וּבְמָא נְסַדֵּר דִינָנָא: וְלֵית זָכְוָן בָּנָא:

במאי פומא

אִבְדִּין נִפְתַּח וְנִבְכֵּי: קֳדָם מֶלֶךְ מַלְכֵּי: דְמִעַין אֵיךְ נשגר וְנִדְכֵּי: וְלִבַּן לָא דָכֵי:

במאי פומא

אֶבְדִּין נַסְנֵי שִׁבְחָא: קדם מַלְכָּא שְׁבִיחָא: בְּאֵידֵן לִשָּׁנָא וְסִיחָה: נִרְצֵךְ יָהֵיב
סְלִיחָה: במאי

אַכְדֵין נפתח וְנֵמַר: קדם עָבֵיד כל בְּמֵימַר: דְרִישָׁא לֵית בָן דַאֲמַר: וְבַטֵל מִנַן שִׁיר וְזַמַר: במאי

אַכדין נִפְתַח וְנִקְרֵא: קדם דִנְהוֹרָא עִמֵיה שְׁרֵי: דְעַיְנַן [נְטַלְתָא] נְטַלְנָא לְטוּרֵי: וּמִכֵיבַן נַחְתִינוּן לְקִבְרֵי:

במאי פומא נִפְתַח: וְיֵיתֵי לַנָא רְוַוח: חוֹבַן כְקַשְׁתָא מְתַח: וּמָרַן עֲלַן רְגֵז וְרְתַח:

יא׳ אל מלך ל׳ שומרי שערים

VIII.

מ אל מלך ל שומרי שערים

מַסְגֵי לְמַעְבַד טָבְוָן: כְּטֵיבוּתָךְ חַיֵּש לָן וְזַכְוָן: אַצְמַח אָסְוָן וּבָרֵךְ אָצְוָן: וּקַבֵל צלוֹתָן כְּקרבַן עֲלָוָן:

פומי

אֱלָהָא דִמְשַׁבַּח בִּמְרוֹמֵי תַּוָן: בְּאַלְפֵי אַלְפִין וְרִבֵּי רִבְוָן: בְּנַיָא דְרַבִּיתָא וְאַלְבַשְׁתָּא אִצְטְלָוָן הָא הַווֹ לְשׁוּעֵי לְמִתַּל וּלְדַחֲוָן: אַצְמַח אָסְוָן וּבָרֵךְ אָצְוָן: וקבל צלוֹתָא כקרבַן עֲלָוָן: גַּדֵּלְתָא יַתְהוֹן בְּמָנָא דִבְשִׁים כְּאַסְקְרִיטָוָן: הָא שְׁלִיטוּ בְהוֹן דִמְתִילוּ בְדוּבִין וְאַרְיָוָן: פומ׳ אצמח אסון: דִימִיתָא יָתְהוֹן לְאַרְזִין וּבְכַבְדָוָן: הָא תְקִיפַת עֲלֵיהוֹן מַרְוַת עֲלָוַן וזעון: הִתְפְּנִי בְרַחְמָךְ וְכַנֵּשׁ גָלְוָן: מִכָּל מְדִינַן וְקִרְוִין וּנְגָוָן: אצמח: וּפְרוֹק עַמָּךְ מִן רְבִיעִית חֵיוַן: כְּמָא דִי פְרַקְתָּא מִבָּבֶל וּמָדַי וְיָוָן: וּמְנָא יִמְטֵי וְיִרְמוֹן כוּרְסָוָן וְיִשְׁתַּמְעוּן לִמְשִׁיחָךְ כל מַלְכְוָן: חַיָּלֵי עַמְמַיָא יְשַׁלְחוּן פְּרַסְתָוָן: לְנִצְחָנֵי בְלָא חַרְבָא: וּבְאִזְמְלָוָן אצמח: טַעְמָךְ מְשַׁבְּחִין בְּמַמְלַל סִפְוָן: בְּבִיָע וְדִיק בְחִנְגִין וְחֶדְוָן: יִתְבְּנֵי מַקְדְשָׁא . . .

IX.

a) חשך וַיוֹצִיא לְאוֹר | צַלְמָוֶת מַעֲבִיר יוֹם | וּמֵבִיא לַיְלָה מַזְרִיחַ חַמָּה | וּמַעֲרִיב לְבוֹנָה | מוֹצִיא | (קַיִץ) . . . . חֹרֶף וּמְשַׁנֶה | עתים וּזְמַנִים מוֹלִיד | דוֹר וּמֵבִיא אַחֵר מֵסִיר | מְלָכִים וּמֵקִים מְלָכִים | מַשְׁפִּיל גְבוֹהִים וּמַגְבִּיהַ | שְׁפָלִים מֵמִית חַיִּים | וּמְחַיֶּה מֵתִים . מוֹרִיש | עֲשִׁרִים וּמַעֲשִׁיר | רָשִׁים מֵקִים מֵעָפָר | דַלִּים . מֵאַשְׁפּוֹת ירים |

b) אַבְיוֹנִים . מַשְׂבִּיַע רְעֵבִים | וּמַרְוֶה צְמֵאִים וּמַלְבִּיש | עֲרוּמִים . וְסוֹמֵךְ נוֹפְלִים | וְזוֹקֵף כְּפוּפִים וּמַתִּיר | אסוּרִים וּפוֹקֵחַ (עורים ופותר) | חֵרְשִׁים

וּמְנַהֵל פַּס(חים) | וּמְרַנֵּן לְשׁוֹן אִלְּמִים | וּמְמַלֵּא חֲסֵרִים וּפוֹקֵד | עֲקָרוֹת
וּפוֹטֵר רְחָמִים | וּמוֹלִיד אַחֲרֵי עוֹצֶר | וּמְרַפֵּא אַחֲרֵי מַחַץ | וְחוֹבֵשׁ אַחֲרֵי
שֶׁבֶר וְקָרוֹב | לְנִשְׁבָּרִים וּמוֹשִׁיעַ | . . . .

X.

אלהי נצור לשוני מרע וּשְׂפָתַי מדבר מרמה . ומקלל | נפשי תדום
ונפשי כעפר לכל הט לבי לתורתך כל המחשבים | עלי לרעה הפר עצתם
וקלקל מחשבתם מלכינו אלהינו | יחד שמך בעולמך יחד זכרך בעולמך
שכלל היכלך | קרב משיחך שכינתך תשב לבית מקדשך עשי | למען שמך
עשי למען זכרך עשי למען תורתך עשי | למען קדשתך עשי למען וערך עשי
למען למודך | עשי למען לקחך עשי למען משה ואהרון עשי | למענך ולא
למענינו עשי למענך הושיענו | הרחמן יזכנו לראות המשיח ולחיי העולם |
הבא למען יחלצון ידידך יהיו לרצון אמרי פי | והגיון לבי לפניך יי צורי וגאלי:

XI.

a) והי . . גבורתיך . . לפניך דמ . . . מפני אש שמא . . . . בקרבך הוגים
בסוד . . . . מלך גדול שליט וקדוש . . . . האחרונים אין לו בעליונים . . . .
שיכול לידע מעשיך ולחקור את כל . . . . אלפ באלפ בית בבית גימל בגי
דלת בדי . . מטטרון שנקרא שמו על שמונה שמות מרגזיול . . שמו והויאל
שמו מיואל שמו סגנסגיאל שמו סגנסוריאל . . . שהיו אוהבין אותו במרום
היו קורין אותו במחנות קדושים . . . . עבד השם ארך אפים ורב חסד
באי חכם הרזים ואדון הסתרים:

סליק ג̅ בבות של מרכבה וסליקו פרקי היכלות |

ת̅ל ו̅לש̅ אתחיל פרק של ר̅ נחוניא בן הקנה | שלמד לר̅ ישמעאל וכרם
לחיי העולם הבא:

מי ימלל גבורות ה̅ ומי יוכל למנות שבח של מלך מלכי המלכים . . |
מלאכי השרת תתהדר תשתבח וכו̅ יי אלהי ישראל ב̅ה̅ לעד | . . . עד: אמר
ר̅ ישמעאל ג̅ שנים ראה אותי ר̅ נחוניא בן הקנה בצער | גדול ובסיגופ גדול
מקרא שהייתי קורא ושונה למחר הייתי שוכח אותו . . .

b) ולא . . ההרים הרמים . . שהדיבור יוצא . . . . [בו]חן כליות ובוחר
אמונים . . . . ת: אתה הוא גבור גאים . . . . (מש)פיל גאים ומגביה שפלים
ברוך . . . . דמות אדם בכסאך קבעת פני אדם . . . . ות כנפיהם רצים

כאדם עמלים כאדם כורעים . . . . ה כאדם ואימתך מלך עליהם: גאה בבהמות שור . . . בכסאך קבעת רצים כשור עמילין כשור ועומדין על | . . . . ואימתך קדוש עליהם: גאה בחיות ארי דמות ארי בכסאך | קבעת שאגתם כאריה זרוע עוזם כאריה ואימתך אריה עליהם: גאה בעופות נשר דמות נשר קבעת בכסאך רצים כנשר קלים כנשר | מעופפים כנשר וטסין כנשר ואימתך טהור עליהם וכלם משלשים | קדושתך בקדושה משולשת כדבר שנא̄ קקק: ו̄ . תתא . . תתהדר תתרומם | תתנשא תתפאר תתברך תשתבח תתגדל תתעלה תתקדש תתעלז תתקלס | שכן חובת כל היצורים לאדרך להדרך לנשאך לברכך לפארך לשבחך | לגדלך לקדשך לעלוך לעלך ולקלסך מלך הגדול והקדוש שליט על העליוני׳ | ועל התחתונים על הראשונים ועל האחרונים שמתוך זיע ורתת משרתי׳ | משלשים קדושתך בקדושה משולשת כדבר שנא קקק: ז̄ . האדרת | . . .

XII.

הילכות ברכות תאליף רבינו יצחק הרב ממובהק ביר יהודה גיאת זכרם לברכה:

מאימת קורין את שמע בערבית . . . . ליכול בתרומתן וסימן לדבר צאת הכוכבים . . . . עד שיעלה עמוד השחר ובשע . . . עמוד השחר עד קודם הנץ החמה הואיל ואיכא מינאשי דגא . . . בההוא שעתא ובלבד שלא יאמר השכבא משום דמנ . . .

שטר ללכהן אצקלי . שטר לביתה אלנאיחה א̄ . כתובה ושטר לאבנה אל שמאע:

XIII.

. . . ע(?) וי׳ הדברות . ואיכה .

מדרש הכדי וגדי

הרבה נאמר עוני כגון מה . . . . | קשה שני ועבדום וענו אותם . . . . | ויענונו וגו׳ . ויש עינוי על עמא(?) . . . . | ואת האיש על דבר אשר ענה את | . . . . עינוי והיא גזילה ובצע עני ואביון . . . . | תענה אותו וגו׳ . ועוד יש עינוי שהיא . . . . | את נפשות . ויש עינוי והוא אם . . . | בכבל רגלו . ויש ענות והוא עו . אנכי שמע: לפיכך אמר אני הגבר . . . . | בעיני ראיתי כל היסורים הרעים הל . . . . אך בו ישוב יהפך ידו כל היום| ראה הנביא באיזה כבוד נכנסו

ישראל לארץ (ובאיזה) | קלון יצאו ממנה שכך כתוב וישכם יהושע .... | ויסעו
מהשיטים ויהי מקצת שלשת ימים .... | בקרב המחנה: ויצוו את העם
כול ... | ידבר יהושע לי׳׳י ביום תת יי את הא .... | (א)ויבידהם ועוד בנ .. |
... נו באיזה כבוד באנו | ממנה ש .. שנה | חדש ... | בא ירושל ...

XIV.

ויקרא

מדרש ר׳ תנחומא גאון.

ויקרא אל משה וידב׳ יי מאי ... אמר | ושה ברכו יי מלאכיו גבורי כח
וגו׳ .... | בק דב אשר הן הצדיקין שהן חביבין .... | ממלאכי השרת
שמלאכי השרת אינן .... | לשמוע בקול אלא עומדין ומרתתין ... | והצדי׳
אינן כן אלא עומדין ושומעין .... | קולו לפני חילו כי רב מאד מחנהו ... |
עשה דברו אלו הן המלאכים שב .... | ישמש׳ רבו רבון וקרו(?) צדיק׳ ... |
... שני׳ כי עצום עושה דברו .... | . דהון שהן דבר .. | זה משה ...

XV.

דכרן טב לניחי | נפשתא לזכר המשפחות המיוחסות | עד כב גד קד
מרינו ורבינו שמעיהו החבר | נין הגאונים זל ושני חמודיו בראשם כב גד
קדו | מרינו ורבינו יאשיהו החכם והנבון ואחיו וכלל | ועוד דכרן טב
לניחי נפשתא עד כב ג קמר ור | גאלב הזקן והנכבד וחמודו מבורך
הנדיב והשוע | וחמודו גאלב הנפטר בקוצר שנים וכלל נפ | ועוד עד כבוד
גדולת מר ור נחים וכבוד גד ק | מר ור חלפון הז הנ וכלל ועוד עד כב׳
גד | מר ור יחיה הז׳ הנ ושלשת חמודיו אברהם ויפת ושלמה וחמודו יחיה
הנפטר בקוצר ש | והאשה והחיים | והשלום . יוסף הפרנס וחמודו יפת הרופא
ו(נת)ן הכ . וחמודו יחזקאל וכלל:

XVI.

ואחיו גקמו אלעזר | .... שנים ז״ל | ג . ק רבינו חס(ד)אל הכהן | יקר
השר הנכבד התלמיד | הנבון הירא שמיא ז״ל׳ ואחיו | כגק הדרת יצת
מרינו ורבינו | אלעזר המלמד הנבון החכם | היקר תפארת החכמים נזר |
הכהנים זצל וחמודו כגק היצת מרינו ורבינו אברהם | הכהן השר הנכבד
התלמיד הנבון | הנפטר באללי יומיא זצל | וכלל המתאבלים עליו בראשם |
׳כ׳ג׳ק׳מ אלעזר ואחיו כגק מ ....

XVII.

a) בית בן ופא אלקאהרי צהר בן אל .... | לוים אהרן וה' שבתי וב' ... |
אדנים ותמים וה' ישועה:

בית אלכוים ישר וה' שלמה | וה' אברהם החזן:

בית אלכהין ישר חלפון וח' יהודה וח' על וח' יהודה: לה בנתין | אלואחדה
מע כרם בן זום | קצבה ואלאכרי מע צהר | בן אלזכר אלקאהריין:

ישר שמואל וה' יוסף וה' נדיב וה' | ישו(עה) הנדיב והש וה' נדיב | יוסף
יחיה ושמואל:

b) בית אלנסכאף ישר . נתנאל וב' חמ' שלמה וצדקה | וב' חמ' יפת ונתנאל
תפארת השרים וה' וצדקה וה' נתנאל:

בית אם עבד אלעזיז מן בית אלכנזי ז·ל· | יצחק וב' וה' יוסף:

בית ואלדה מטרוח לוים | יצחק הוואה וה' שמחה וה' יצחק | שר הלוים
ז'ל | וה' שמחה:

בית מטרוח ישר: שלמה הבבלי ז'ל וה' מטרוח וח' | משולם וח' פרחיה
הנהרג על ייח(וד) | וב' חמ' משולם ועדיה נזר הכהונה | וב' חמ' אלעזר ופרחיה:

בית אם אלקצבה ישר . משפחת בני מערב יונה וח' אברהם | וב' חמ'
יפת ויוסף רח (....) אבאלפרג . ים ו·ה· ושלה |

אולאד אבאלפרג כרם עדיה ......:

XVIII.

a) צאחב אלשרטא כמו נע ונד | והאלהים בחסדו הצלני והושעני | ומצאתי
רוחה . וכתבת אלי ואמרת | כי כתב אל . . דברים משמחי | הלב בעבור . .
תבא אשתי | אחרי . כה אכתוב אליך וכי לא | תשמעו הצרות המתחדשות |
בעיר מה אכתוב אליה אומר | .... אי בעי . . השקט ובטח | .... צילו
.... חרב ומדבר | יחביאני .... |

b) מרה . . . תדע אחי כי . . . | מכתבך ראיתי כל אשר | בו ונכאב לבי ומה
אוכל לעשות | האלהים יחליף עליך תמור כאבך | ודע כי מן היום אשר נתת
לבתך | לאיש כמדומה לי לא עבר עלי | שבוע טוב מן המריבות והחרפות |
אשר ביניכם כי לא אוכל אשמע | כמו אלה ולו היתי יכול לצאת מן | המקום
קודם העת אשר יצאתי | ממנו היתי אצא מרוב הכאב | אשר היה בלבי
והייתי מדבר עם | נפשי אוי לנו מן העונות אין לי | .... לא בנים ולא בנות
מה | .... הגוים |

XIX.

a) לדיין הגדר . . | שואל רבינו חננא(ל) |
בשם יי אל עולם

(תנו רבנן תנן התם גרסינן בפרק | שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך:)

b) פחי זהב אופיר ספרי . . . | רוקעו . שואל הנם . . לאם (לאט ?) אל תזכרה הם הת(?) . . | שכבר גועו לו מחמת מפנים צבועי הז . . . איכה | בקדרות הזמן נרקעו פנים אשר אתמול בפוך | חן קורעו היום בפוך לילי הנדוד קורעו . תראה אסירי אהבה מתפרצים מאת אהוכם אחרי נרצעו | בגדו וחלילה לך אח מבגוד לעקור אהבים על אמת | נטעו . נפש ידידיך הגדולות . (ק)שה לו הגדולות אל | מבקשם שעו . לו יחזור גלגל לו יבקעו . הם | השחרים מתמול נבקעו . שלום עלי צור והכמיה | אשר בלב כחותם את שמם קבעו . חונים בתוך | הים הידעון כי בבת עין מבכה אהלם תקעו | דודים בשושני מזמות לקטו רעים בגי . התבונות | רעו . הן רחיקיך יכבד מאוד עלי אבל יקל ביעך | אל אשר נסעו . ייטב לבבכם כאשר יכאב לב . . . | עם נפרדו ממך ולא ידעו איך חיו ע . . . . . | יפרדו או איך ימתקו עם בך . . . . . | לכם בני ציון הכאבים לכם דמע . . . . . | יקרע סגור לבי חץ מוח: | | לוחצ . מדרך אשר . . .

XX.

ושבעה . . . | ואשתעשע בכל יופי ל . . . וכל יקר . . . | והמשרה וכבוד והחן וכל אלה על אופן תבונ(ה) . . | חלומי העבירני עליהם . ולֵיבָב עֵר בתוך גופי . . | ושאלתי למי אלה בתבל השיבוני לבן פורת ל . . . | נדיב הורים נדיב לַבב נדיב יד והקהל . . . | לחכמתו ותומתו וחסדו ושולחנו לכל . . . גביר הפך נוה ציָּה לעדן והֵשיב את ימי עד . . . | אלוה חי ירומם מעלותיו וישכילו לכל דרך ופני (ם) . . . | יגזיעו ויפריחו ויצא מחלציו בני טובים כאלקנה: . . . . .

אמא בעד פקד וצ׳ח אלממלוך . . | מאנטק״בה אלכאטַר ועג׳ז ען . . | באטן ואלטאהר אלמ . . | כדמה יקבל אל ארץ׳ וינ . . אן לה ולד מריץ׳ פי ש . . | ועריאן וסאל אלממלוך | מסאעדתה במהמא תי . . | פאלמסוול מנה תע ישכילך שֵכל טוב מלפניו . . . . .:

XXI.

a) השבת | . . . השמנים בשמן שמש(מין) בשמן אג(וזים) | בשמן צנונות | בשמן דגים בשמן פקועות | בעטרן ובנפט ר׳ טרפון אומ׳ אין | מדליקין אלא בשמן זית בלבד: כל | היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן . .

b) מתיר: המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני גוים מפני לסטים מפני רוח רעה אם בשביל החולה שישן פטור:

XXII.

a) . . חר לבחר עוז לנור מל . . | אלה חקות השיר וכל־הה . . | אלפים לרוב לכל משכיל . . | יבינו כל: האול . . |

b) . . כר אלי אבדא אלדהרי . . . | בעון אלרחמן . . . המכונות לשיר.

Ueber die Echtheit der dem Dûnasch b. Labrât zugeschriebenen Kritik gegen Saadja.

Von

Dr. **N. Porges.**

Im Jahre 1866 hat Schröter nach einem Cod. S. D. Luzzatto's, jetzt im Besitze des Brit. Mus. (Margoliouth, List p. 72, Add. 27214) die Kritik des Dûnasch b. Labrât über einzelne Stellen aus Saadja's arabischer Bibelübersetzung und dessen grammatischen Schriften herausgegeben[1]). Es sind dieselben kritischen Bemerkungen, die man bis dahin nur aus der Antikritik שפת יתר des Abraham ibn Esra gekannt hatte. Der Herausgeber des Textes versprach[2]), bald die Einleitung dazu wie auch eine bereits ausgearbeitete Uebersetzung folgen zu lassen. Die Einlösung dieses Versprechens unterblieb, da ihn am Beginne seiner Gelehrtenlaufbahn ein früher Tod ereilte.

Die Kritik des Dûnasch gegen Saadja ist seither weder textlich noch inhaltlich zum Gegenstande einer Special-Untersuchung gemacht worden. Bacher[3]) hat zwar diese Schrift

---

[1]) Hebr. Titel: ס' תשובות דונש הלוי בן לבראט על רבי סעדיה גאון. Ich citire im Folgenden diese Schrift mit D² und Hinzufügung der von Schröter herrührenden Nummerirung, die Kritik des Dûnasch gegen Menachem (herausgegeben von Filipowski, 1855) mit D¹ und Angabe der Seitenzahl.

[2]) S. Schröter a. a. O. Vorr. S. IX.

[3]) S. Bacher, Anfänge der hebr. Grammatik, Cap. 9, S. 95 ff.

mit der ihn auszeichnenden Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit für seine Darstellung der grammatischen Ansichten Dûnasch's ausgiebig verwerthet, aber die schweren kritischen Bedenken, zu denen der Text Anlass bietet, nicht berücksichtigt, sie vielleicht gar nicht herausgefühlt, da er ihrer mit keinem Worte Erwähnung thut.

Schon Ibn Esra in seiner Antikritik beklagt die arge Verwahrlosung des Textes und misst die Schuld hieran den Abschreibern bei. Mit Recht aber bemerkt Schröter[1]) dagegen, dass nicht sowohl die Abschreiber als vielmehr den Verfasser hauptsächlich die Schuld treffe. Die einzige auf uns gekommene, durch hohes Alter ausgezeichnete Handschrift (sie stammt aus dem Jahre 1091) zeigt, abgesehen von Fehlern, die vielleicht auf Rechnung der Abschreiber zu setzen sind, in Form und Inhalt der Arbeit eine Unordnung und Unfertigkeit, wie sie nur vom Verfasser selbst verschuldet sein kann. Wenn auch der Plan einer alphabetischen Anordnung unverkennbar sich verräth[2]), so herrscht doch neben alphabetischen Ansätzen das grösste Durcheinander, abgesehen von Lücken und Verstümmelungen des Textes.

Harkavy[3]) vermuthet, dass Dûnasch erst gegen Ende seines Lebens seine Bemerkungen gegen Saadja flüchtig niedergeworfen habe und durch einen frühen Tod an der Ausarbeitung und Vollendung dieser seiner Schrift gehindert worden sei. Der Herausgeber selbst[4]) hält es für möglich, dass die von Dûnasch angelegte Notizensammlung darum unvollendet liegen geblieben sei, weil der Verfasser seine weiteren kritischen Studien dem unterdessen erschienenen Wörterbuche des Menachem zugewendet habe. Dieser

---

1) S. Schröter a. a. O. S. VII.

2) Ausser der von Bacher a. a. O. S. 98, Anm. 1 gegebenen Belegen ist namentlich auch auf D 2 Nr. 36 zu verweisen, wo der Verf. ausdrücklich bemerkt, dass er ביקרותיך zwar schon oben בענין בית unter ב erwähnt habe, aber gleichwohl hier nochmals unter י behandle.

3) S. Harkavy, Leben und Werke Saadja's Gaon. I, S. 86, Anm. 2.

4) S. Schröter a. a. O. Vorrede, S. IV.

Meinung, dass die Polemik gegen Saadja der gegen Menachem vorangegangen, scheint auch Graetz[1]) beizupflichten. Bacher[2]) jedoch ist der entgegengesetzen Ansicht, dass Dûnasch, der noch in der Schrift gegen Menachem sich seines Lehrers Saadja eifrig annahm und diesen gegen die Angriffe Menachem's vertheidigte, später, wie Harkavy[3]) meint, gereizt durch die Jünger Menachem's, die in ihrer Polemik die Autorität Saadja's mehrere Male zu ihren Gunsten gegen Dûnasch geltend machten, sich bewogen fand, die grammatischen und exegetischen Schriften des Gaon einer ähnlichen Kritik zu unterziehen, wie schon früher das Wörterbuch Menachem's.

Die Aehnlichkeit der beiden Kritiken — das muss ausdrücklich hervorgehoben werden — erstreckt sich nicht auf den Ton und es ist ein Irrthum, mit Graetz[4]) und Harkavy[5]) anzunehmen, dass Dûnasch einen barschen und scharfen Ton gegen Saadja angeschlagen habe. Vielmehr unterscheidet sich gerade die Kritik gegen Saadja vortheilhaft von der gegen Menachem dadurch, dass während dieser von Dûnasch in den Schlussbemerkungen zu den einzelnen Artikeln auf's heftigste und rücksichtsloseste angegriffen wird, die Kritik gegen den Gaon niemals persönlich zugespitzt ist. Selbst die schroffsten Zurückweisungen der Ansichten Saadja's sind durchaus nicht persönlich, sondern rein sachlich gehalten[6]) und keineswegs schärfer im Ton als z. B. die von Samuel b. Meïr in seinem Pentateuch-Commentar an einzelnen Erklärungen seines un-

---

1) S. Graetz, Geschichte V, 313.

2) S. Bacher a. a. O. S. 97.

3) S. Harkavy a. a. O.

4) S. Graetz a. a. O.

5) S. Harkavy a. a. O. und S. 89, Anm. 1.

6) S. D^2 Nr. 3 וזה טעות גדולה; Nr. 17 ופירש דבר שאין לו טעם, ähnlich Nr. 22; Nr. 53 ולא הבין הוא ולא הבינו אחרים; Nr. 124 ולא יקשה מה שאמרנו בצירופו בלתי על פתי או על קטן, das Harkavy a. a. O. als das stärkste bezeichnet, ist durchaus harmlos, da unter פתי und קטן nicht der verstorbene Gaon Saadja, sondern ein beschränkter oder noch unreifer Schüler gemeint ist.

genannten Grossvaters Raschi geübte abfällige Kritik[1]). Die Kritik gegen Saadja verräth nirgens einen Mangel an Hochachtung und es fehlt sogar nicht an einzelnen zustimmenden Bemerkungen[2]), obwohl der Verfasser für seine Schrift die Benennung תיקון השגגות „Fehlerverbesserung“ in Anspruch nimmt[3]).

Die irrige Meinung aber, dass die Kritik gegen Saadja im Tone der gegen Menachem ähnlich sei, scheint lediglich hervorgerufen durch eine missverständliche Auffassung der meist gereimten Schlusssätze zu den einzelnen kritisirten Stellen in D². Während Dûnasch gegen Menachem am Schlusse jedes Artikels in der schärfsten Weise verletzend, tadelnd, spottend, hochfahrend sich wendet, sind die zurechtweisenden Schlussbemerkungen in der Schrift gegen Saadja gewiss nicht an diesen, sondern an den lesenden Schüler gerichtet, der vom Verfasser mit בני, ausnahmsweise (D² Nr. 26) auch mit אחי angeredet wird.

Die meist gereimten Schlussworte in der Schrift gegen Saadja sind ohne Zweifel denen in der Schrift gegen Menachem zum Theil nachgebildet, so z. B. D¹ 87 וכל מלה נבנתה עלי זה המשכל, ולא תוכל לומר זה המשפט מעות מעוקל, ודע כי דעת לנבון נקל vgl. D² Nr. 41 הזהר בני ואזן כל מלה במשכל, כי דעה וחכמה לנבון נקל, ואל תקבל כל פתרון מעות ומעקל; ein anderes Beispiel D¹ 29: והתבונן ועורה אל תישן, ואל תהיה לעין עשן, vgl. D² Nr. 40 עורה בני ואל תישן, ואל תכשל בפתרון הנושן[4]). Auch die in D² häufig wiederkehrenden Mahnungen התבונן, הבן (dafür zuweilen auch בינה), השמר, הזהר und ähnliche Wendungen erinnern an das in D¹ über 70 Male vorkommende התבונן, das mehr als 20 Mal gebrauchte הזהר u. dgl. Darin aber liegt der grosse Unterschied, dass in D¹ die Person des Menachem in hochmüthigem Tone gemeistert wird, wogegen in D² nicht etwa Saadja vom

---

1) Vgl. Sam. b. Meïr zu 1 Mos. 1, 1 והמפרש · · · גם זה הבל; das. 49, 9 והמפרש · · · לא ידע בשיטה של פסוק; das 49, 16 והמפרשו · · · לא ידע בעומק פשוטו של מקרא כלל.

2) D² Nr. 89 והיטיב; Nr. 91 ופתר · · · והמעיד על זה.

3) Nr. 134.

4) S. auch Bacher, a. a. O. S. 104, Anm. 2.

Kritiker, sondern der lernende Jünger vom lehrenden Verfasser Mahnung und Warnung empfängt, daher in D^2 sehr häufig die Anrede בני und die Mahnung הבן ולמד למד (mehr als zwanzigmal), die in D^1 nicht zu finden ist[1]). Es ist mithin eine völlig gegenstandslose Vermuthung[2]), den Aerger des Dûnasch über die Angriffe von Seiten der Schüler Menachem's als Grund seines angeblich gereizten Auftretens gegen Saadja anzusehen.

Immerhin steht fest, dass D^2 später als D^1 verfasst sein muss, da erstere Schrift in einem wesentlichen Punkte, in der Erkennung des Gesetzes der Dreibuchstabigkeit und der Entdeckung der sog. schwachen Wurzeln einen überaus bedeutsamen Fortschritt gegen D^1 aufweist.

Den Schülern Menachem's aber scheint D^2 nicht vorgelegen zu haben. Die Aeusserung der Schüler Dûnasch's סעדיה לא צדק עת לפניו נבדק[3]), dass auch Saadja bei näherer Prüfung in den Augen Dûnasch's nicht Gnade gefunden habe, beweist zwar, dass Dûnasch an Saadja's Erklärungen Kritik geübt hat, aber keineswegs, dass es eine schriftliche Kritik gewesen ist.

Auch hätten die Schüler Menachem's, wenn eine Kritik des Dûnasch gegen Saadja ihnen bekannt gewesen wäre, es gewiss nicht unterlassen, den Vorwurf Dûnasch's gegen Menachem, dass dieser Respectwidrigseit gegen Saadja begangen habe[4]), energisch zurückzuweisen und dem Dûnasch entgegenzuhalten, dass er in seiner Schrift gegen Saadja noch ärgere Rücksichtslosigkeit sich habe zu Schulden kommen lassen. Von solchem Vorwurf aber findet sich in den Streitschriften der Schüler des Menachem gegen die des Dûnasch auch nicht eine Spur.

Hat also Dûnasch seine kritischen Ausstellungen gegen Saadja in der uns erhaltenen Schrift aufgezeichnet, so ist diese

1) Das D^1 77 vorkommende ולמד להביא דבריך לשריפה enthält keine grammatische Belehrung.

2) S. Harkavy a. a. O. S. 86, Anm. 2 gegen Ende.

3) S. Stern a. a. O. II, S. 9, Z. 1.

4) S. D^1 23 ותמרה את אמרו ותשנה את הדרו.

Aufzeichnung wohl nicht zur abschriftlichen Weiterverbreitung bestimmt gewesen, was einfach daraus su erklären wäre, dass die Kritik gegen Saadja über eine unfertige Notizensammlung nicht hinausgekommen ist[1]), obwohl, wie das D² Nr. 17 und Nr. 134 vorkommende כתבי זה beweist, die Abfassung einer Schrift vom Verfasser beabsichtigt war[2]).

Aber gegen die Echtheit dieser dem Dûnasch zugeschriebenen Kritik erheben sich so zahlreiche und zugleich gewichtige Bedenken, dass ich mich genöthigt sehe, die Abfassung durch Dûnasch nicht allein stark anzuzweifeln, sondern geradezu in Abrede zu stellen.

Für die Autorschaft des Dûnasch spricht zwar die Aufschrift des einzigen uns erhaltenen Manuscripts: זה כתב מ' אדונים הלוי בר לבראט בתשובתו על רב' ומר' סעדיה. Aber diese Worte, obwohl sie auch durch Ibn Esra's Vorlage zu שפת יתר bezeugt sind, können nicht von Dûnasch selbst herrühren, sondern nur vom Abschreiber, und ein Abschreiber kann irren. Andererseits sind auch die Worte ואמר דונש in Nr. 172 kein zwingender Beweis dafür, dass Dûnasch der Verfasser nicht ist, da diese einmalige Anführung des Dûnasch oder mindestens die Art der Anführung durch die Worte ואמר דונש einem Abschreiber angehören kann. Immerhin aber wird das Zeugniss der vom Abschreiber hinzugefügten Aufschrift durch das entgegenstehende Zeugniss des Textes selbst wesentlich abgeschwächt.

Ohne Zweifel gehört die Schrift gegen Saadja vom Anfang bis zum Schlusse einem und demselben Verfasser an, der sehr oft von sich selbst in der 1. P. (meist im Sing.)

---

1) Vgl. auch den Hinweis auf Joël 1, 7 in Nr. 121a וּרְאֵה, entsprechend unserem „siehe auch“, ohne dass eine kritische Bemerkung hierzu folgt, ebenso Nr. 121 וראה zu Jes. 7, 4, wo das folgende לפי שרב סעדיה נ"ע פירש וגו' nach Form und Inhalt sich als spätere Zuthat zur Erklärung von וראה zu erkennen giebt.

2) Der Verf. bemerkt übrigens auch, dass es ihm zunächst um Kürze zu thun gewesen sei und er weitere ausführliche Erklärungen zum Nutzen aller Lernenden sich für eine zweite Recension seiner Schrift vorbehalten habe. (D² Nr 6 und Nr. 34).

spricht. Durchweg der gleiche ungelenke Stil, die gleichen eigenthümlichen Wendungen und Ausdrücke, es fehlt auch nicht an Berufungen auf vorangegangenes[1]) und folgendes[2]). Der Verfasser aber, der von sich und auch von seiner Schrift[3]) spricht, kann nicht Dûnasch sein. Zunächst sei auf Widersprüche zwischen dem echten Dûnasch und D^2 hingewiesen. Zu אראלם (Jes. 33, 7) bemerkt der Verfasser von D^2 (Nr. 57) im eigenen Namen dasselbe, was schon Menachem (S. 32b) mit Recht als unrichtige Erklärung zurückweist, dass אראלם aus אראה לם entstanden ist, und führt als Beleg das Wort בשלם (1 Kön. 19, 21) an, das aus בשל לם zu erklären sei. Aber weder führt Dûnasch (D^1 54 und 94) das merkwürdige Beispiel אראלם = אראה לם an, noch auch erklärt er בשלם als aus בשל לם zusammengesetzte Form, sondern nur als dem Sinne nach[4]) gleichbedeutend mit בשל להם, indem das Accusativ-Suffix ם in בשלם die Stelle des dativischen Wortes להם vertritt. D^2 Nr. 28 (ואני אומר) erklärt חלכאים als aus zwei Worten zusammengesetzt und כאים als eine Verkürzung aus נכאים, ähnlich wie סותה (1 Mos. 49, 11) aus כסותה entstanden sei. Zum Worte מסוה aber bemerkt Dûnasch S. 26 ausdrücklich יסוד סְתֹה סת סמך ותיו also stammt סתה von einer Wurzel סת und ist nicht aus כסותה verkürzt. D^2 Nr. 70 zu נפתי stimmt nicht mit D^1 22. D^2 Nr. 126 wird צפר ähnlich wie bei Menachem S. 141 erklärt, aber gegen eben diese Erklärung wendet sich Dûnasch S. 91. D^2 Nr. 134 wird bemerkt, dass die Form וילחמוני weit schwieriger (יו׳זר קושי) ist als die Form עשיתיני. Nach Dûnasch aber (D^1 54b) bieten Formen wie יצאוני (Jer. 10, 20), צמתֻני (Sech. 7, 5) gar keine Schwierigkeit.

---

1) Nr. 36 אפעלפי שוכרתיו בענין בית auf Nr. 10; Nr. 124 auf Nr. 114; Nr. 168 auf Nr. 22.

2) Nr. 138 auf Nr. 160.

3) Nr. 17 und 134.

4) D^1 54 spricht von דברים רבים במקרא אשר לא יכון פתרונם עד אשר יחלקון בדברים [נחלקים] לשתי תיבות, darunter auch בשלם und D^1 94 noch deutlicher לשנים שנים בפתרון.

Befremdend, wofern Dûnasch als Verfasser in Frage kommt, ist D² Nr. 115 die Erklärung von נחוץ (1 Sam. 21, 9) = חצוי, mit Menachem S. 95 zu rad. חץ übereinstimmend, Nr. 84 zu מזרות scheint mit Benutzung von Menachem 83b. Z. 1—5 gearbeitet, Nr. 93 zu ותלה mit Benutzung von Menachem 51b ff[1]).

Es darf auch nicht übersehen werden, dass selbst in den Stücken, wo D² mit dem echten Dûnasch in D¹ inhaltlich völlig oder ziemlich übereinstimmt, eine grosse Verschiedenheit von D¹ in der Form sich bemerkbar macht[2]).

Das Mnemonikon (סימן) für die Functionsbuchstaben ist in D² ein anderes als in D¹. Dûnasch S. 5b giebt dafür die Worte הנ״ש הלו״י אמ״ת כט״ב. D² Nr. 6 hat dafür אדניה שלו כתם טב. Sollte Dûnasch unter dem Eindrucke eines von den Schülern Menachem's erhobenen Einwandes[3]) seine vox memorialis später umgeändert haben? Schwerlich. Noch weniger wahrscheinlich ist, dass es Dûnasch gewesen sein soll, der statt seines richtigen Namens דונש oder אדונים den Namen אדוניה in ein von ihm ersonnenes Mnemonikon eingefügt habe. Der Verfasser von D² scheint also nicht Dûnasch zu sein. D² Nr. 26 wird als Grundsatz aufgestellt, dass man ein hebräisches Wort aus der Vergleichung mit dem Aramäischen oder Arabischen nur dann erklären dürfe, wenn ein Wort derselben Wurzel sich weiter gar nicht in der heiligen Schrift finde ודע כי לא ידמה העברי לארמי והגרי אלא אם לא נמצא לו דומה במקרא, ähnlich Nr. 55, dass man hebräische Wurzeln nur im Nothfalle, wenn kein anderer Weg zur Erklärung übrig bleibt, nach ihrer Bedeutung im Aramäischen oder Arabischen er-

---

1) Auffallend ist auch sonst die Uebereinstimmung einzelner Erklärungen, die der Verf. von D² ausdrücklich in seinem Namen giebt, mit denen des Menachem, so Nr. 13 zu גנובתי, vgl. Men. S. 57 rad. גנב; Nr. 96 zu תאבתי, vgl. Men. 12b.

2) D² Nr. 3, vgl. D¹ 45; Nr. 6, vgl. S. 9; Nr. 15, vgl. S. 27; Nr. 19, vgl. S. 33; Nr. 25, vgl. S. 65: Nr. 27, vgl. S. 62; Nr. 28, vgl. S. 26; Nr. 31, vgl. S. 79; Nr. 35, vgl. S. 15; Nr. 43, vgl. S. 14; Nr. 44, vgl. S. 15; Nr. 66; vgl. S. 93; Nr. 79 Schluss, vgl. S. 95; Nr. 96, vgl. S. 96; Nr. 130, vgl. S. 14, Nr. 172, vgl. S. 20.

3) S. Stern a. a. O. I S. 40.

klären dürfe, ואינו דומה העברי לארמי ולערבי אלא לפי הדוחק. Das entspricht beinahe der Behauptung der Schüler Menachem's[1]) כי לא יתכן לדמות לשון עברית אל לשון הערב. Dûnasch hingegen erklärt ohne Noth hebräische Wurzeln aus dem Aramäischen D¹ 19 zu מסת, D¹ 83 zu ועוללתי, D¹ 88 zu פגרו, aus dem Arabischen D¹ 67 zu מטועני, woselbst sogar ein 171 Ausdrücke umfassendes alphabetisches Verzeichniss eines Theiles der hebräischen Wörter gegeben wird, die im Arabischen gleichlautend und gleichbedeutend sind, woraus hervorgehen soll, dass man von der lexicalen Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen ausgedehnten Gebrauch machen dürfe.

Der Verfasser von D² Nr. 61 schreibt: ולא ידעתי בו מאומה. Nirgends begegnen wir bei Dûnasch solcher Bescheidenheit, solchem Zugestehen eines Nichtwissens.

Beachtenswerth ist auch Nr. 22 ויש לנו · · · שמות רבות בנינה על מם ופעמים שתיזה כמות מצולה וצולה, Nr. 48 לפי שיש לנו נונין הרבה לפי שמצינו שמות רבות על שתי לשונות במקום מימין und Nr. 92 באו ואָא. Der Verfasser von D² übertreibt, indem er von vielen Beispielen spricht, wo nur wenige sich auffinden lassen. Solche Uebertreibung ist dem echten Dûnasch fremd[2]).

Am auffallendsten aber ist, dass, während Dûnasch in D¹ das Gesetz der Dreibuchstabigkeit nicht kennt und von schwachlautigen Verben nichts weiss, der Verfasser von D² „vollständige“ und „schwache“ Verba unterscheidet. Wenn auch Dûnasch in seiner Kritik gegen Menachem geleitet von feinem Sprachgefühl in rein empirischer Beobachtung die Wurzeln meistens weit richtiger herausfindet als Menachem und auch darin eine weiter fortgeschrittene grammatische Erkenntniss bekundet als sein Vorgänger[3]), so kennt er doch keine andere Klassificirung der hebräischen Wurzeln als die Eintheilung nach der Zahl der Wurzelbuchstaben in einbuchstabige

---

1) S. Stern a. a. O. S. 62.

2) Auffallend ist auch Nr. 28 רבים מן המחברים, woraus hervorzugehen scheint, dass es zur Zeit des Verfassers bereits viele hebräische Dichter gegeben hat, was bekanntlich zur Zeit des Dûnasch noch nicht der Fall war.

3) Beispiele s. Bacher a. a. O. S. 101 ff.

(אחדים oder אחדיים), z. B. ג in ויגה (Kl. 3, 33) D^1 S. 23 und 55, ז in מזים D^1 S. 24, ט in ויטו und כ in ויכו D^2 S. 27, zweibuchstabige (שניים) z. B. גן in יגון und מגנת (Kl. 3, 65) D^1 23 und 55, שם in וישתומם, סף in ויסתופף, גר in ויתגורר und ähnliche D^1 27, בע in יביע, גע in יגיע, קץ in יקיצו D^1 52, שם in משסה D^1 53, הג in הגה und alle Verba ל״ה D^1 60, ען in מעון D^1 80, צם in צַמָּתך und רק in רקתך D^1 90, קו in יקוה D^1 96, dreibuchstabige (שלישיים), alle Wurzeln mit drei festen Buchstaben, aber auch עין D^1 S. 80 und vierbuchstabige (רביעיים) z. B. כרסם D^1 33, חספס, זרזיף, פרשז, רטפש D^1 67, תרגל D^1 96.

Ganz anders der Verfasser von D^2. Er kennt nicht allein das Gesetz der Dreibuchstabigkeit, indem er in Nachahmung der arabischen Grammatiker die drei Wurzelbuchstaben mit ihren dem arabischen Paradigma פעל entlehnten Namen פה, עין und למד bezeichnet (D^2 Nr. 36 Ende, 46, 41, 56), er unterscheidet nicht allein die vollständigen von den schwachen Verben und hat für beide Arten neue, aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzte Kunstausdrücke (שלמים Nr. 46 מילה משולשת שלימה Nr. 21 und Gegensatz מסוכנת das. oder מסתכן Nr. 36), sondern unterscheidet auch innerhalb der schwachen Verba drei Arten: המעשים המסוכנות בפה ובעין ובלמד שלהן Nr. 36 Ende (Nr. 51: המסתכן פה שלפעל ממנה, Nr. 46 הפועל המסתכן עינו, Nr. 56 כל פועל המסתכן בלמד). Auch die schwachlautigen Verba gelten ihm als dreibuchstabig[1]).

D^2 macht von dem Gesetze der Dreibuchstabigkeit bereits ausgiebigen Gebrauch, operirt mit den Regeln über die vollständigen und schwachen Verba wie mit Bekanntem, allen Geläufigem und fordert z. B. Nr. 36 den Schüler auf, die drei Arten der schwachen Verba nach ihren Wurzeln (לפי ערכה) und Formen (ואופניה ודרכה) zu ordnen. Auch die Worte הדין השָׁלום שדנוהו המדקדקין והמצחצחים in Nr. 95 beziehen sich wohl auf das von den Grammatikern gefundene Gesetz der Dreibuchstabigkeit.

---

1) S. D^2 Nr. 51, wo zu יאש bemerkt wird: שלשון ייאוש מן המלה המשולשת המסתכן פה שלפעל ממנה.

Bacher[1]) meint dazu, dass in Dûnasch's Schrift gegen Saadja das grosse Ereigniss der hebräischen Sprachwissenschaft, die Entdeckung der schwachen Wurzeln und ihrer Gesetze gewissermassen seinen Schatten voraus wirft und Dûnasch dadurch zum Vorläufer von Menachem's Schüler, Ḥajjûġ wird. Aber, wie wir gesehen, ist bei dem Verfasser von D² nicht etwa nur ein Schatten und nicht nur ein Dämmerschein, sondern bereits das volle Licht einer neuen grammatischen Erkenntniss des hebräischen Sprachbaues zu finden. Wäre Dûnasch schon zu demselben grammatischen Standpunkte vorgedrungen, wie der Verfasser von D², dann wäre für Ḥajjûġ nichts völlig Neues mehr zu entdecken übrig geblieben und nicht diesem, sondern dem Dûnasch hätte der Entdeckerruhm und der Ehrenname des „ersten Grammatikers" gebührt.

Doch vielleicht hat Dûnasch erst nach der Abfassung seiner Schrift gegen Menachem sich zu dieser neuen Erkenntniss durchgearbeitet? Dieser Annahme stünde vor Allem der Umstand entgegen, dass eben nicht Dûnasch, sondern Ḥajjûġ als Entdecker und erster Vertreter dieser fortgeschrittenen Erkenntniss zu gelten hat, sodann die ganze Schreibweise von D², die nicht gestattet, an Dûnasch als Verfasser zu denken. Man versuche es doch zu erklären! Ein Mann, der in seiner ersten Schrift ein reines, durchaus correctes, leichtverständliches und leichtflüssiges Hebräisch geschrieben hat, ohne grammatische Fehler, ohne Härten und ohne Arabismen, soll einige Jahre später, nachdem seine grammatische Erkenntniss sich wesentlich erweitert und vertieft hat, mit einem Male nur noch einen schwerfälligen, höchst ungeschickten, ja zuweilen geradezu barbarischen Stil schreiben, voll grober grammatischer Schnitzer, strotzend von störenden Arabismen, von Schwierigkeiten und Dunkelheiten, auch nicht ein Stück an Correctheit und Glätte mit dem früheren zu vergleichen. Aus einem leicht und gut schreibenden Meister soll, bei fortgeschrittener grammatischer Erkenntniss, ein radebrechender Stümper, ein

1) S. Bacher a. a. O. S. 98.

schülerhafter Anfänger im Schreiben geworden sein. Wie wäre das möglich? Wäre die erste Schrift des Dûnasch schlecht geschrieben und die zweite auf seinen Namen lautende unvergleichlich correcter, dann bliebe, wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit, so doch die Möglichkeit übrig, dass Dûnasch der Verfasser wäre, der wie an grammatischer Tüchtigkeit so auch an stilistischer Gewandtheit die erstaunlichsten Fortschritte gemacht hätte. Das Umgekehrte aber, dass ein Grammatiker, während er an grammatischer Einsicht gewaltig fortgeschritten, gleichzeitig in seiner Schreibweise aufs ärgste zurückgekommen sei, und noch dazu innerhalb weniger Jahre, das ist einfach undenkbar. Bacher[1]) hilft sich mit wenigen Worten darüber hinweg: „Merkwürdig ist, dass Dûnasch, der fortwährend auf Reinheit des Ausdrucks dringt, sich allerlei arabisirende Wörter und Constructionen gestattet". Aber es wimmelt in D[2] nur geradezu von Arabismen, Masculina und Feminina werden fortwährend mit einander verwechselt, unzählige Male durcheinandergeworfen. Ausser den bei Bacher[2]) angeführten Beispielen arabisirender Ausdrücke und Wendungen gehört hierher auch der häufige Gebrauch von ו im Nachsatze, entsprechend dem arabischen פ֗ z. B. Nr. 102 ואם אמר · · · ואני אומר, Nr. 140 ואם אמר אומר · · · ונשיבהו.

Bei Dûnasch findet sich solches ו niemals, obwohl Wendungen, wie ואם תאמר · · · אומר oder ואם תאמר · · · אשיבך u. dgl. in D[1] oft vorkommen, z. B. D[1] 7; 9 (zweimal); 16; 17; 19; 20; 21; 23; 28 und sonst. Auch Constructionen wie in D[2] Nr. 39: ואם אמר אומר · · · או נשיבהו finden sich in D[1] nicht[3]).

Man mag noch so viel auf Rechnung der Textesverderbniss von D[2] setzen wollen, es bleibt des Auffallenden immer noch mehr als genug zurück, um die Autorschaft des Dûnasch als eine Unmöglichkeit erscheinen zu lassen. Man lese nur z. B. die Stücke Nr. 22; 79; 95; 102—105; 107; 110; 122; 124

1) S. Bacher a. a. O. S. 114.

2) A. a. O.

3) Hierher gehören wohl auch die arabisirenden Buchstabennamen בי Nr. 31 und 63 (neben בית) und צד Nr. 6.

(Schluss), wie völlig anders als der echte Dûnasch! Selbst solche Stücke, die inhaltlich wohl von Dûnasch herrühren könnten, verrathen durch ihre ganze Schreibweise oder doch durch einzelne Wendungen und Ausdrücke einen anderen Verfasser als Dûnasch, z. B. Nr. 131 שתי משאות הללו סמוכות בלתי על שלאחריו und מבלתי פרודות, וזה מנוכר, ואשר יאות לי שנאמר יתכן לסמכו אליו; Nr. 35 קושי הוא, ושאמר בזה חילוף (dagegen Nr. 134 יותר קושי in einem anderen Sinne); Nr. 44 ודוד ביאר הפסד פתרונו „der Psalmist David beweist die Unrichtigkeit der Erklärung Saadja's“; Nr. 50 und 95 בלתי mit einem Verbum finitum verbunden in der Bedeutung von אלא; Nr. 102 und 124 פענח und פיענוח; Nr. 121 פריך; Nr. 151 ומן פרסום טעותו וצ"ל; Nr. 38, 58, 102; 106; 122 und oft חייב, das in D^1 nicht vorkommt; מעש für מעשה und עש für עשה, worauf schon Schröter[1]) aufmerksam macht, kann Dûnasch nicht geschrieben haben. Neben התבונן und בינה findet sich häufiger noch am Schlusse der einzelnen besprochenen Artikel die Mahnung הבן ולמד, wogegen Dûnasch in D^1 immer nur והתבונן schreibt. „Beleg“ oder „Beweis“ (auch „Beleg-, Beweisstelle“) heisst bei Dûnasch עֵד z. B. D^1 8; 21; 28; 29; 33; עֵדוּת D^1 15, אימוץ, אימץ wird für „Bekräftigung“ gebraucht D^1 20; 21; 50, dafür D^2 מוכיח: Nr. 35 (zwei mal), 53, 67, 98 u. sonst, בירור, ברר (נתברר, התברר): Nr. 19, 49, 52, 53, 91, 130, 140 und oft, ausnahmsweise dafür auch ביאור, באר: Nr. 41, 44; einmal Nr. 91 והמעיד על זה מכמה מקומות, Nr. 13 ראיה und Nr. 191 חיזוק (vielleicht auch Nr. 102, S. 28, Z. 1).

Die Namen der hebräischen Buchstaben werden bei Dûnasch immer masc., in D^2 immer fem. gebraucht, umgekehrt ist לשון „Sprache“ bei Dûnasch immer fem., in D^2 mit nur einer Ausnahme, wo wahrscheinlich auch nur ein Schreibfehler vorliegt (Nr. 102 לשון העברית) masc.

Die Bezeichnungen für Arabisch sind bei Dûnasch ערבית mit und ohne לשון D^1 9; 67; 70; 85 und לשון ערב D^1 34; 67; 76, D^2 hingegen hat לשון הגרי Nr. 1; 6; 21; 26; 47, לשון ישמעאלי Nr. 37; 50 und לשון ערבי Nr. 45; 55.

1) S. Schröter a. a. O. Vorr. VII.

Endlich sei noch auf viele grammatische Ausdrücke in D^2 hingewiesen, die von denen des Dûnasch verschieden sind. איסוף D^2 Nr. 112 für Plural, neben קיבוץ; D^1 hat nur קיבוץ. — אופן „Form" Nr. 36; 110; 114; 124. — השגה „Worterweiterung" Nr. 122; 125^a, davon יושג Nr. 104. — מחברים „Dichter" Nr. 28, dafür D^1 73; 76; 77 שרים, שר. — החריב mit Object מלה, לשון oder פעל Nr. 13; 21; 56; 58, חרבן הלשון Nr. 1; 4; 38. Dûnasch hat zwar S. 48 בנינך חרבת und S. 29 וחרבת חומות התורות aber nicht als Terminus. — נתכפל, התכפל Nr. 15 von der „Reduplication" gebraucht, dafür hat Dûnasch S. 6; 21; 27 נכפל. — ליווי, נלוה Nr. 56; 104 von der „Verbindung mit Suffixen". — מעש und מעשה, für Verbum, dafür bei Dûnasch מפעל oder פעל. נכרי für „ἅπαξ λεγόμενον" Nr. 72; 142, davon מנכרין Nr. 32 — מסתכן, מסוכן s. ob. — עשה statt פעל Nr. 38: יוד יעשה „das Jôd der 3. P. Fut.". — נעתק, העתקה, הועתק (c. c. מן · · · אל) vom „Lautwandel" Nr. 107. — מפארין, פיאור, מפואר für „emphatische Worterweiterung" Nr. 110; 115. — פירש, פירוש in D^2 häufiger noch als פתרון, פתר gebraucht, wogegen Dûnasch nur פתר פתרון hat. — מלות פשוטות „Verba ohne Suffixe" Nr. 113; 122. — מצחצחים „Grammatiker" Nr. 11; 95. — צירוף, הצטרף, מצורף, צרף für „Flexion" Nr. 18; 31; 53; 54; 95; 102; 122. Bei Dûnasch findet sich nur einmal יצטרפון S. 6^a. — נקרא und קרוי vom Nomen, das durch den Artikel bestimmt ist, Nr. 104, dafür auch הודעה, ידיעה, נודע Nr. 104; 105; 108f. — רכב (c. c. על) von der Function der literae serviles Nr. 6; 104; 108f; 108g; 108l; 124; 125a; davon מורכב Nr. 6. — שבור „mit ̣ versehen" Nr. 152. — משולש „dreibuchstabig" Nr. 21; 56. Dûnasch hat dafür שלישי. — תולדה 1) „grammatische Verwandtschaft" Nr. 21; באופני התולדה כולה Nr. 114 „in den Formen sämmtlicher damit verwandter Bildungen"[1]; 2) aus dem arab. נסב übersetzt (wie das seit Ibn Esra übliche יחס) Nr. 104. — תיבה für Buchstabe Nr. 105; 124; 125^a, umgekehrt אות für Wort Nr. 144: שתי אותיות בלבד „zwei gesonderte Worte". Dûnasch braucht תיבות

1) Bacher a. a. O. S. 108, Anm. 4 versteht unter תולדה die Verbindung des Verbums mit dem Objectsuffix. Doch ist für diese angebliche Bedeutung des Wortes תולדה weder hier noch anderswo ein Beweis zu finden.

niemals für „Buchstaben", sondern nur für „Wörter", z. B. D[1] 54 שתי תיבות, D[1] 5[a] und 5[b] תיבות הענינים „Partikeln". —

Die Summe und das Gewicht der vorgebrachten, aus Form und Inhalt von D[2] sich ergebenden Bedenken gegen die Echtheit der Schrift nöthigt zu der Annahme, dass die uns vorliegende Kritik einen anderen als Dûnasch zum Verfasser hat. Vermuthlich war es ein aus der Schule Dûnasch's hervorgegangener Grammatiker. Dafür spricht die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit Dûnasch's Kritik gegen Menachem, die starke Benutzung dieser Schrift, wie auch das Mnemonikon für die Functionsbuchstaben אדניה שלו כתם טב, das ein Lob für Dûnasch enthält. Möglich, dass der Verfasser in seinen Notizen, mit denen er eine Berichtigung der Irrthümer in Saadja's Erklärungen und grammatischen Schriften beabsichtigte[1]), kritische Bemerkungen des Dûnasch zu Saadja benutzt hat. Die Niederschrift ist jedenfalls erst nach dem Bekanntwerden der epochemachenden grammatischen Entdeckung Ḥajjûġ's, also etwa Anfang des XI. Jahrhunderts erfolgt. Viel später kann die Schrift nicht entstanden sein, da sie weder in Form noch in Inhalt die Benutzung der grammatischen Arbeiten des XI. Jahrhunderts verräth und auch Ibn Esra am Schlusse seiner Antikritik שפת יתר in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts von seiner handschriftlichen Vorlage als einer bereits uralten Handschrift spricht. Die Worte D[2] Nr. 40 ואל תכשל בפתרון הנושן lassen durchblicken, dass die Erklärung des Saadja zur Zeit der Abfassung der Kritik bereits veraltet gewesen. Aus Nr. 105 סעדיה וזולתו מכל בני מזרח scheint hervorzugehen, dass der Verfasser nicht ein Orientale, sondern ein Abendländer gewesen.

Die bisherige Annahme aber, dass Dûnasch der Verfasser gewesen, scheint mir völlig unhaltbar.

Zur Charakteristik Raschi's.

Von

Dr. **A. Berliner.**

Das unsterbliche Verdienst als Commentator unserer heiligsten Schriften hat sich Raschi für alle Zeiten fortdauernd gesichert. Anders verhält es sich mit seinem Einflusse als Decisor, da seine halachischen Entscheidungen bereits in der auf ihn folgenden Generation nicht mehr den autoritativen Charakter behielten.

In erster Reihe, abgesehen von dem Umstande, dass Raschi selbst bei Lebzeiten nicht selten später seine frühere Entscheidung geändert hat, war es sein Tochtersohn, Rabbenu Tam genannt, der oft freimüthig, nicht selten sogar kühn, der Meinung seines Grossvaters entgegentrat und so oft zu ganz anderen Resultaten gelangte. Es dürfte eine dankenswerthe Aufgabe sein und zu einem lohnenden Studium führen, an der Hand verschiedener Beispiele Raschi und Rabbenu Tam als Decisoren gegenüberzustellen und die Wege näher zu beleuchten, auf denen diese beiden Grössen zu verschiedenen Lösungen der an sie gestellten Fragen geführt wurden.

Es sei z. B. nur auf den Streit wegen **אונא** und **אומא** hingewiesen, wofür die Quellen in Pardes 31c, Sefer Hajaschar Bl. 37, Or Sarua I 112, vor allem aber in Raschi und Tosefot zu Chulin 46b und 47 zu vergleichen wären. Gelegentlich die Bemerkung, dass es dort in den Tosefoth Bl. 47[a] **ורבינו שש"ון** statt des auffälligen **ורבינו נחשון גאון** heissen muss. Es ist

R. Salomo b. Simson, wie ich dies bereits im Ozar tob 1878 S. 2 näher nachgewiesen habe.

Diese Aufgabe aber soll uns hier nicht beschäftigen. Es sollen zwar die halachischen Entscheidungen Raschi's aus gedruckten und ungedruckten Quellen näher nachgewiesen werden, aber nicht um den Inhalt derselben, wohl aber die Nebenumstände, welche ihn oft begleiten, zur Erörterung zu bringen, wodurch wir verschiedene Beiträge zur Charakteristik Raschi's gewinnen werden. Eine Sammlung von Responsen Raschi's, die ich mir seit Jahren, besonders aus Handschriften, nach der Reihe der talmudischen Tractate angelegt habe, setzt mich in den Stand, ein Bild von dem persönlichen Charakter Raschi's zu entwerfen.

I. Aus einigen halachischen Fragen, welche in jener Zeit lebhafte Erörterungen hervorriefen, lernen wir so nebenher Raschi's Hochachtung und Verehrung für seine Lehrer kennen, zugleich aber auch ihnen gegenüber sein Festhalten an der von ihm einmal als unumstösslich hingestellten, weil genügend motivirten Wahrheit. Zwei Fragen, so verschieden sie auch in ihrem Inhalte sind, zeigen in der Lösung wie in den näheren Umständen eine merkwürdige Aehnlichkeit.

Die eine Frage betrifft die halachische Entscheidung in betreff בשר בחלב, die andere die rituelle Feststellung wegen der im Mussaf-Gebete des Neujahrs einzuschaltenden Verse für die Neumondsopfer.

Betrachten wir zuvörderst die erste Frage nach den Quellen im Pardes § 238—242 ed. Warschau oder Bl. 33a—d ed. Constantinopel, unter Zuziehung des handschriftlichen Sefer Assufoth, aus welchem hervorgeht, dass Natan aus Mainz, mit dem Beinamen המכירי[1]), der Referent dort im Pardes ist. Derselbe erklärt am Schlusse seines Referats, dass überall bei איסורין nach dem Grundsatz von ששים zu verfahren sei, mit Ausnahme der von den Weisen im Tractat Aboda sara Bl. 74 vorgesehenen Fälle, in welchen der Grundsatz von בכל שהוא anzuwenden

1) Vergl. Zunz, Litteraturg. S. 158 f.

sei. Hieran schliesst sich ein Responsum, welches die nöthige Erläuterung folgen lässt. Es ist von R. Jizchak ha Levi, dem Lehrer Raschi's, an einen sonst unbekannten Schalom b. Jehuda gerichtet, wofür aber im handschriftlichen ספר הדינים (wohl richtiger) רבי שלמה genannt wird. Der erwähnte Lehrer hat in der Praxis bei בשר בחלב immer nach dem Grundsatz von משהו verfahren. Dann bezeugt R. Meir b. Samuel, dass auch ihm dies in gleichem Sinne von dem Lehrer R. Jizchak ha Levi mitgetheilt worden sei, und zwar auf Grund eines Ausspruches seines eigenen Lehrers, R. Eliesers des Grossen. Derselbe habe nämlich die Gemara zum Tractat Aboda sara niemals gelernt[1]) und so sei ihm unbekannt geblieben, dass die Gemara den Satz der Mischnah בשר בחלב בכל שהוא, in Uebereinstimmung mit verschiedenen anderen Stellen, wesentlich eingeschränkt habe. Aus Ehrfurcht vor seinem Lehrer sei der Schüler ohne weiteres für die Lehrmeinung des Lehrers überall eingetreten, und habe sie zu seiner eigenen Sache gemacht.

Dass R. Jizchak ha Levi hierin ganz vereinzelt dastand, erkennt man aus dem Gutachten des R. Salomo b. Simson, der von den beiden Lehrern R. Jakob b. Jakar und R. Jizchak b. Jehuda behauptete, dass sie bei בשר בחלב den Grundsatz von ששים anwenden, und nur R. Jizchak ha Levi allein sei es, der aus Rücksicht auf seinen Lehrer bei dem Grundsatz von משהו beharre, im Widerspruch mit den Entscheidungen aller grossen Autoritäten im Reiche Lotharien.

Von Raschi selbst sind uns zwei Bescheide erhalten, durch die wir eine nähere Bestätigung des Sachverhalts gewinnen. Der eine Bescheid ist auf eine Anfrage des Abraham b. Meir ha Cohen (so nach handschriftlicher Lesart) ertheilt, im Pardes § 242, (ed. Const. Bl. 33d) und der zweite Bescheid, an einen R. Esra gerichtet, in der Sammlung der Responsen der Weisen Frankreichs und Lothariens ed. Müller S. 46 enthalten.

In dem ersten Responsum klagt Raschi, dass er von Schmerzen heimgesucht und bettlägerig sei, daher er sich der

---

1) Wahrscheinlich weil ihm zur Zeit eine Abschrift nicht zu Gebote stand.

Kürze befleissigen müsse. Er selbst könne nicht die Feder führen, daher er seinen Enkel, den Sohn seiner Tochter[1]) habe rufen lassen, um ihm den Bescheid zu dictiren[2]). Indem er auf die gestellte Anfrage sich näher einlässt, erzählt er, dass er bei R. Jizchak Halevi den Abschnitt שחיטת חולין gelernt habe, wobei ihm der Lehrer überall, wo von בשר בחלב בנותן טעם die Rede war, sagte, sich nicht hiernach zu richten, sondern nach dem in der Mischnah Aboda Sara ausgesprochenen Grundsatz, nämlich בשר בחלב במשהו, zu verfahren. „So lange ich bei meinem Lehrer war," fügt Raschi hinzu, „prüfte ich die Sache nicht näher und verliess mich auf meinen Lehrer, der aber den Tractat Aboda Sara nicht studirte, (daher auch die in der Gemara daselbst getroffene Unterscheidung nicht kannte). Als ich aber nach meiner Stadt (d. h. nach Troyes) zurückgekehrt war, und in das Thema näher eintrat, da ward es mir klar, dass die Sache sich ganz anders verhalte. Ich bewahrte dann die Sache in mir, bis ich wieder nach Worms zurückgekehrt war und mit meinem Lehrer in einen Disput hierüber kam, wobei er den Tractat Aboda Sara herbeibrachte, und sich von mir eines anderen belehren liess, um von seiner ursprünglichen Meinung zurückzutreten." Hierauf beginnt Raschi dem Anfragenden gegenüber seine eigene Deduction zu entwickeln, die er mit seiner gewöhnlichen Schlussformel[3]) וצורנו יאיר עינינו בתורתו unterzeichnet.

In dem anderen Responsum, an einen R. Esra gerichtet, wird u. a. auch dieselbe Frage mit denselben Nebenumständen behandelt. Hier wie dort ruft Raschi Himmel und Erde zum Zeugen dafür an, dass er von seinem Lehrer R. Jizchak ha Levi überliefert erhalten habe, dass man dem sonst im Talmud gelehrten Grundsatz איסור בשר וחלב בנותן טעם nicht folge, vielmehr

---

1) Dass dort ולבן בתי für ולכן בתי zu lesen sei, hat bereits Zunz, Zur Geschichte u. Litteratur S. 567 vermuthet, und ist von mir in der Monatsschrift 1872 S. 288 bestätigt worden.

2) Auch in einem anderen Falle, s. Responsen ed. Müller Bl. ט, dictirte Raschi einem seiner Freunde: והנני קורא מפי לאחד מאחי והוא כותב.

3) Vgl. hierüber Zunz, Litteraturg. S. 628.

nach dem in der Mischnah zu Aboda Sara aufgestellten Grundsatz בשר בחלב במשהו, weil der Lehrer den Traktat A. S. nicht gelernt habe, daher auch die in der Gemara aufgestellte Unterscheidung nicht kannte. „Als ich aber hierher kam, d. h. nach Troyes (s. oben), da beschäftigte ich mich mit dem Gemara-Tractat A. S., wodurch mir die irrthümliche Entscheidung des Lehrers klar wurde. Später wieder nach Worms zurückgekehrt, fing ich an, die Sache vor dem Lehrer eingehend zu behandeln.“ Hier beginnt eine Lücke, die uns den weiteren Verlauf nach der bereits im ersten Responsum gegebenen Darstellung ergänzen heisst. Uebrigens spricht Raschi auch an einer dritten Stelle hiervon, nämlich in dem Bescheide, den No. 11 in den Responsen ed. Müller enthält, mit den Worten: ואני איני כחולק על ישיבתו של רבי כי נוהגין איסור בהן עד שאוכה לחזור ולדון לפניו יודה לדברי כאשר דנתי לפניו על עסקי [בשר בחלב] ... שהיה מלמדנו במשהו ולבסוף דנתי לפניו והודה לדברי.

Diese Bemerkung bezieht sich auf einen anderen Disput mit seinem Lehrer[1]), und zwar wegen חיה ועוף הנצודים בי״ט ראשון לאכלן בי״ט שני. Raschi hatte von seinem Lehrer R. Jizchak ha Levi vernommen, dass damit ein איסור verbunden sei, gestützt auf eine Stelle in den Hilchoth Gedoloth. Da ich aber, fügte Raschi hinzu, schon früher hier beobachtet hatte, dass man keinen איסור darin erblickte und ich selbst, von der Zeit an, wo ich talmudkundig geworden, mich zur Seite der מתירים neigte, bedrängte ich meinen Lehrer mit Einwendungen, die er zurückwies, obgleich er auch nicht einen einzigen triftigen Grund für seine Entscheidung hatte. Ich selbst aber hatte viele Beweise für meine Ansicht, die ich ihm näher entwickelte, ohne dass ich ihn eines anderen überzeugen konnte. Doch hoffe ich, wenn ich wieder vor ihm erscheinen werde, ihn zu meiner Ansicht zu bekehren, wie es mir bereits einmal gelungen ist u. s. w. (S. oben das hebräische Citat.)

Der andere Fall, in welchem Raschi in ähnlicher Weise sein Verhältniss zu den Lehrern kundgiebt, wird in einem Re-

[1]) Responsen ed. Müller No. 11, womit noch Raschi's Erklärungen zu Beza 24b u. Erubin 39b zu vergleichen wären.

sponsum behandelt, welches im Machsor Vitry S. 358, im Schibule Leket ed. Buber Bl. קלז und im Or Sarua II. S. 175 enthalten ist. Aus der letzterwähnten Quelle entnehmen wir, dass Raschi und sein Schwiegersohn R. Meir gemeinsam das Responsum erlassen haben, und dass dasselbe mit den Worten אור נוגה begonnen hat. Es enthielt noch mehrere Bescheide, von denen aber nur Raschi's Theil, mit den Worten אשר הזקיקני beginnend, uns erhalten geblieben ist. Raschi war nämlich von Worms aus zu einer entscheidenden Aeusserung über einen Streit aufgerufen worden. Dort hatte der Lehrer R. Jizchak ha Levi noch vor seinem Tode die Aenderung getroffen, dass in das Mussaf-Gebet am Neujahrstage auch die Schriftverse des Neumondopfers eingeschaltet wurden. Nach dem Tode dieses Lehrers wollte man den ursprünglichen Brauch wieder herstellen, d. h. jene Schriftverse nicht mehr erwähnen. Raschi sträubte sich im Eingange, eine Entscheidung zu treffen, er halte sich nicht für würdig, für die Worte seines grossen Lehrers noch weitere Belege zu bringen. Er wolle daher nur referiren, was er von dem anderen Lehrer R. Jakob b. Jakar hierbei erfahren habe. „Derselbe hatte eigentlich von jenen Schriftversen niemals gesprochen, und ich hatte ihn auch dieserhalb nicht weiter gefragt, zumal an unserem Orte an keinem Festtage die Schriftverse für das betreffende Tagesopfer eingeschaltet wurden, weil man darin keine Uebung besass, um sie auswendig hersagen zu können[1]), mit Ausnahme der öfter wiederkehrenden Sabbathe und Neumonde, für die auch die daher geläufigen Schriftverse recitirt werden. Als ich aber von dort (hierher, nach Mainz) kam, und von R. Meir b. Isak (dem Vorbeter) hörte, dass man diese Schriftverse im Mussafgebet sage, führte ich dies auch in meinem Ort (in Troyes) ein. Jetzt höre ich sogar, dass auch unser Lehrer (R. Jizchak) ha Levi es so eingeführt hatte, und ich muss seine Gründe anerkennen. Nicht

[1]) Man erkennt daraus, dass die Synagogenbesucher auswendig beten mussten, weil sie keine Gebetbücher hatten. Nur der Vorbeter hatte ein geschriebenes Machsor, dessen Herstellung sehr kostbar war und das daher nur in grossen Gemeinden angetroffen wurde.

aus Opposition hat er einen von unserem Lehrer R. Jakob abweichenden Gebrauch eingeführt. Denn dieser, wie ich ihn in seiner Charaktergrösse kannte, wie er sich selbst demüthig und bescheiden verhielt und sich für etwas Nebensächliches ansah[1]), hätte trotz aller Auszeichnung, die er gefunden, sich niemals die Autorität anmassen wollen, etwas Neues einzuführen. Wenn aber unser Lehrer R. Jizchak ha Levi der Angelegenheit sich zuwandte und da, wo Andere zurückhielten, das Wort nahm[2]), so kann man von ihm sagen מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, von Beiden aber gelte der Spruch ועמך כלם צדיקים. Hierauf wird es Raschi leicht, sich für den Lehrer R. Jizchak ha Levi zu entscheiden und dies näher zu motiviren.

II. Das Verhältniss Raschi's zu seinen Schülern und Freunden ergiebt sich an verschiedenen Stellen als ein sehr inniges. Gewöhnlich nennt er einen jeden von ihnen אחי „mein Bruder" oder חביבי, mein Freund, und gesteht nicht selten, dass er aus den von ihnen vorgetragenen Anfragen etwas gelernt habe.

So z. B. in dem Bescheide wegen des Umganges mit dem Lulab an allen Tagen des Festes[3]) gesteht Raschi, dass er erst durch die von dem Schüler angeregte Discussion sich neuerdings in den Gegenstand vertieft habe und dadurch zu einer anderen Entscheidung gelangt sei, als er sie früher gegeben habe. So schreibt er: אבל עתה יישר כחו של אחי ויוסיף אומץ שלמדתי מפלפולו. In gleicher Weise gesteht er einem anderen Schüler: יפה סדר המסדר ויישר כחו וגם אני היה כן בלבי[4]).

Der Fälle, in denen Raschi von seinen früheren Erklärungen oder Entscheidungen in Folge anderweitig erhaltener Belehrungen oder gepflogener Erörterungen zurücktrat, giebt es gar sehr viele. Ohne auf diese hier einzeln einzugehen, sei nur bemerkt, dass sie alle Zeugniss von dem Streben Raschi's

---

1) למי שמשים עצמו כשיריים nach Megilla 15b ושם עצמו שירי שירים.

2) Denn er war ein Führer seiner Zeit, und auf seinen Ausspruch kam es an, — fügt die Lesart im Or Sarna hinzu.

3) Vitry S. 444 n. O. S. II. § 315.

4) Im handschriftl. איסור והיתר, über דין מליגה.

ablegen, die Wahrheit und richtige Erkenntniss zu gewinnen und seinen bisherigen Irrthum einzugestehen, um seine bisherige abweichende Erklärung aufzugeben.

Er sucht auch seine Schüler zu beruhigen, wenn er gezwungen ist, ihnen zu erklären, dass ihre Entscheidung eine unrichtige gewesen sei, indem er bemerkt:

בטוח אני שלא בא התקלה ע״י בהמתן של צדיקים וכ״ש על ידי צדיקים עצמן. (Resp. ed. Müller S. 9)

Doch sollten sie von jetzt an und weiter von jener Entscheidung abgehen. Wie so oft, entspricht auch hier, seine Schlussformel dem Inhalt: וצורנו יעמידנו על האמת ועל הטוב.

III. Obgleich Raschi als der Führer seiner Zeit allgemein anerkannt wurde und das höchste Ansehen genoss, lehnte er es doch zu verschiedenen Malen ab, die Rolle einer Autorität zu führen. Ueberall leuchtete sein bescheidener Sinn durch. In der Gemeinde zu Cavaillon war ein Streit ausgebrochen über die Rechtmässigkeit eines Bannes, den Rab. Gerschom ausgesprochen hatte über alle diejenigen, welche üble Nachrede gegen die Familien hielten, in deren Mitte Zwangs-Uebertritte vorgekommen waren. Raschi verbreitet sich über die Entstehung dieses Bannes und dessen Fortdauer auch für die folgenden Generationen. Aber er weist das an ihn gestellte Ansinnen, diesen Bann aufzuheben, zurück. „Das sei fern von mir, den Ruhm einer Autorität mir anzumassen und mich zu einem gehörigen בית דין חשוב zu erheben. Wäre ich bei Euch, würde ich mich hierfür zu Euch gesellen. Aber wer bin ich, dass ich mir erlauben sollte, als berühmter Mann an anderen Orten mich zu betrachten; bin ich ja nur gering und meine Hände schwach wie die von Waisenkindern[1]).

Auch in solchen Fällen, in denen die religiöse Praxis freien Raum für die eine oder andere Feststellung gewährte, wollte Raschi nicht als eine definitiv entscheidende Autorität auftreten. So z. B. lobte er den Brauch[2]), nach dem Weingenusse während der Mahlzeit den festgesetzten Segensspruch zu sprechen

1) Ozar Nechmad II S. 178.

2) Pardes § 84.

und nicht durch das allgemeine Tischgebet sich davon zu befreien. Als aber die Schüler den Lehrer während der Mahlzeit beobachteten, damit er in ihrer Gegenwart jenem Brauche folge, um dann darauf hin, im Namen ihres Lehrers die Praxis festzustellen, weigerte sich Raschi es zu thun, um nicht hierfür als Autorität zu gelten. Er sagte, wer so thue, auf dessen Haupt komme Segen.

Auch in einem anderen Falle wollte Raschi sich nicht die Autorität zuerkennen, eine halachische Festsetzung auf eigene Hand vorzunehmen. Auf die Frage אם מותר ללוש ביצים בפסח wollte er weder eine bejahende noch eine verneinende Antwort geben. Es fanden sich Gründe[1]) pro und contra vor, und Raschi mochte hier keine Entscheidung treffen.

IV. Dagegen verlangte Raschi, dass überall, wo ein בית דין חשוב vorhanden war, die Autorität desselben gewahrt werde, mit Bezugnahme auf die Schriftstelle: Zu dem Richter, der da in jenen Tagen sein wird. Ein solches Collegium ist dem des Moses gleich zu achten und seine Befugnisse dürfen nicht geschmälert werden. (Resp. ed. Müller S. 14)

Noch stärker drückt sich hierüber Raschi in seinem Commentar zu Chulin 52 aus, wo er dem בה"ג entgegen, der den Späteren die Fähigkeit für gewisse Untersuchungen auf dem Gebiete der טריפות absprechen will, behauptet: Der Richter hat jedes Mal nach dem Befunde zu urtheilen, wie er sich seinem Augenschein darstellt, und auf ihn kann man sich verlassen, nach dem Ausspruche der Schrift: Zu dem Richter, der in jenen Tagen eingesetzt sein wird. Allerdings wird er sorgsam untersuchen müssen und in erforderlichem Falle auch die Fleischer und sonstige Sachverständige mit hinzuziehen.

Aber der Verfasser des Or Sarua (I S. 119a) will wieder Raschi's Ausspruch nur für jene Zeit gelten lassen und stellt für seine Gegenwart den Ausspruch des בה"ג wieder her. Seine charakteristische Aeusserung hierüber lautet:

רבינו שלמה שכתב כך לדורו הוא דכתב ולכיוצא בדורו שהיתה בהם תורה גדולה וברורה וחכמה יתירה והיו ראויים להורות ובני דורם היו

1) Pardes Bl. 14a; Vitry S. 268.

יכולים לסמוך עלהם אבל עכשיו בימינו שבעונותינו נתמעטה התורה ואבדה החכמה משבח אני את העצלים שלא יסמוכו על חכמתם לבדוק ואל יורו לאחרים להקל ויקבלו שכר על הפרישה יותר מעל הדרישה.

An einer anderen Stelle können wir, wenn wir den Verfasser des Or Sarua still belauschen, ihn wiederum dabei finden, in ähnlicher Consequenz Raschi's Worte zu censiren.

Raschi hatte nämlich für die Theorie gelehrt, dass die Frauen gehalten sein sollen: בעת טבילתם לחצות שניהם

Doch wollte er es für seine Zeit nicht angewendet wissen: אבל אין להורות כך שלא להוציא לעז על הראשונות. Diese Rücksicht brauchte man später in den Zeiten des Or Sarua nicht mehr zu nehmen. Daher ist in seinem Buche [1]) bei der sonst wörtlichen Mittheilung des Bescheides, jene charakteristische Einschränkung, welche Raschi gefordert hat, weggelassen.

V. In gewissen Fällen mahnt Raschi, aus besonderer Vorsicht die getroffene Entscheidung nicht allgemein bekannt zu geben. Er begründet dies im Pardes § 241 näher:

מנהגן של בני אדם שכיון שמתירין להם שום דבר
מתוך דוחק סוברין כה שהותר מעיקרו ומקילין יותר.

Daher er auch bei der Gelegenheit, wo er den Modus erörtert [2]), in welcher Weise ein Jude durch einen Juden als Mittelsmann einem anderen Juden Zinsen geben darf, hierbei den Grundsatz אין שליח לדבר עבירה להתחייב שולחו näher feststellt, schliesst aber doch vorsichtig ואין לפרסם הדבר.

Mit derselben Mahnung, um nicht zum Missbrauch zu führen, schliesst Raschi auch seine Worte im Commentar zu Chulin 12[a]:

היכא דאתרמי דאיתפקא ריאה ולא בדק מתאבלא דסמכי׳ אהא ואדרב
הונא דנשחטה ה״ה בחזקת היתר ואין מפרסמין הדבר.

Dieses Mal hat die Warnung sogar ihre besondere Geschichte, die wir im Pardes § 228 (auszüglich auch in Or Sarua I S. 115) mitgetheilt finden. Ueber den fraglichen Gegenstand differirten nämlich die Meinungen, worüber Raschi mit seinem Lehrer R. Jakob b. Jakar sehr lebhaft discutirte. An diese Discussion werden wir nochmals § 240 erinnert, wo Raschi seinen Lehrer durch weitläufige Fragen so in die Enge trieb,

---

1) Or Sarua I S. 98.

2) Mordechai zu Baba Mezia § 338.

dass dieser ganz unwillig wurde. Erst als Raschi auf jene Frage hinwies, wie er sie in Chulin 12a entschieden, da gewann der Lehrer wieder die Ruhe, um ihm leise anzudeuten:

דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור
אי אתה רשאי להתירן בפניהם.

Auch Raschi bescheidet hiermit seinen Schüler und ruft ihm zu:

וכשם שקבלתיה בלחישה כך אמרתיה לך בלחישה והמקום
יאיר עינינו בתורתו לנצח.

Somit haben wir die Mahnung Raschi's in Chulin 12a ואין מפרסמין הדבר auf den Wink zurückzuführen, den er von seinem Lehrer erhalten hatte.

Wir werden weiter unten noch ein neues Beispiel von Raschi's Rücksichtsnahme kennen lernen.

VI. Raschi verurtheilt die skrupulose Frömmigkeit, welche oft an Thorheit grenzt. Er spricht sich hierüber bei einem besonderen Vorfalle aus. Das Purimfest fiel in einem Jahre auf einen Sonntag, daher das Esterfasten am Donnerstag vorher abgehalten wurde. Da meldete sich eine Frau bei Raschi, sie müsse am Donnerstag im Gefolge ihrer Fürstin nachfahren, (שהיה לה לרכוב אחר שלטונה) und könne daher wegen der Strapazen auf der Reise am Donnerstag nicht fasten. Ihre Frage ging nun dahin, ob sie dafür am Freitag fasten dürfe. Raschi setzte zuvörderst auseinander, dass der in Rede stehende Fasttag weder in der Schrift noch im Talmud vorgeschrieben sei[1]); aber er sei einmal im Volke eingeführt. Immerhin sei es nicht gestattet, von der Gesammtheit sich darin abzusondern, man dürfe nicht nach talmudischer Ausdrucksweise sich in Parteien zerklüften. Es giebt sogar ausgezeichnete Fromme, welche auch noch am Freitag fasten, um den Fasttag näher an das Purimfest anzuschliessen, auf Solche sei aber anwendbar, „Der Narr geht im Finstern". Liegt doch hier nur ein Brauch als historisches Andenken vor; aber sie fassen ihn so auf, als wenn es sich um eine pentateuchische Vorschrift handeln möchte[2]).

---

[1]) Im Tanchuma u. in den Scheeltot Abschnitt ויקהל erwähnt.

[2]) Pardes 47c; Vitry I 210.

Auch in einem anderen Fall spricht Raschi tadelnd von dem allzu ängstlichen Frommen, den er als einen Thoren bezeichnet, indem er von ihm sagt: והמונע עצמו הרי זה חסיד שוטה. Es handelt sich da um den Modus, wie von einem hinterlegten Pfand durch einen Nichtjuden für einen Juden Zinsen erhoben werden können, indem die directe Zinserhebung ממלוה ללוה vermieden wird. Hierauf bezieht sich der erwähnte Ausspruch Raschi's, der allerdings מפני לעני שפה dies nicht allgemein als erlaubte Praxis lehren wollte, bis R. David ha Levi hiefür halachische Principien auffinden konnte, um es als הלכה למעשה festzustellen. Das betreffende Responsum, auf welches im Mordechai zu Baba Mezia § 338 nur kurz hingewiesen ist, befindet sich im handschriftl. איסור והיתר[1]).

VII. Raschi hat für die Entscheidung gewisser religiónsgesetzlicher Fragen einen halachischen Kanon formulirt, indem er einen talmudischen Ausspruch aus seiner speciellen Bedeutung zu einer generellen Anwendung geführt hat. Es wird nämlich in Sanhedrin 44 das biblische Wort חטא ישראל bei dem Vergehen des Achan (Josua 7, 11) dahin gedeutet אף על פי שחטא ישראל הוא: Obgleich er gesündigt hat, blieb doch der Name Israel in seiner Heiligkeit unverletzt bestehen (s. Raschi daselbst im Talmud). Darauf hin hat Raschi in gewissen Fällen, in denen ein Apostat zu beurtheilen war, eine gemilderte Praxis eintreten lassen, und diese mit dem Ausspruche

אף על פי שחטא ישראל הוא

begründet, d. h. obgleich er gesündigt hat, ist er doch als Israelit anzusehen und religionsgesetzlich zu behandeln. Wenn auch diese Milde bereits in zahlreichen Geonimbescheiden beobachtet wird, so ist doch der erwähnte Ausspruch, so weit ich mich informiren konnte, hierbei nicht zu bemerken. Somit dürfte Raschi der Urheber dieses Satzes in seiner allgemeinen Anwendung sein. Wir finden ihn von Raschi bei folgenden Entscheidungen gebraucht:

a) Bei יבמה שנפלה לפני משומד, angeführt bei M. Rothenburg

---

[1]) Früher im Besitze Sappirs, jetzt in der Bibliothek Merzbacher's in München.

in den Responsen ed. Prag[1]) no. 456 u. 464, wobei Raschi eine entgegenstehende Ansicht der Geonim bestreitet.

b) Bei אסור להלוות רבית למומר, im Mordechai zu Baba Mezia no. 335 angeführt.

c) In der speciellen Beurtheilung der durch die Zwangstaufen dem christlichen Glauben zugeführten Israeliten, angeführt bei Jehuda b. Ascher in seinem Responsen-Werke זכרון יהודה S. 52b, auch in den Responsen des Chajim Or Sarua No. 45 zu finden. Hier spricht sich Raschi schon ausführlicher aus. Ein Ehebündniss hatten zwei jüdische Eheleute zur Zeit geschlossen, als sie noch beide gezwungen im Christenthume lebten. Auch die beiden Zeugen waren noch in dieser Zwangslage. Raschi erklärte die geschlossene Ehe für gültig, unter Anwendung des in Rede stehenden halachischen Kanons. Dieser Grundsatz sei hier um so mehr zu berücksichtigen, da diese zum Uebertritt Gezwungenen ihre Treue zum angestammten Glauben im Herzen stets bewahrt haben. Sie haben dies auch schliesslich bewiesen; denn als sich eine Rettung für sie darbot, haben sie sich beeilt, zum alten Glauben zurückzukehren. Was die Zeugen betrifft, wenn sie auch während der Zeit ihres Uebertritts sich verdächtigt haben, gegen das jüdische Sittengesetz gehandelt haben und verbotene Verbindungen eingegangen sind, so bleibt doch ihr Zeugniss giltig, weil es halachisch feststehe החשוד על העריות כשר לעדות. Hier gesteht selbst R. Nachman, der für eheliche Verbindungen solches Zeugniss nicht gelten lassen will, zu, dass es nicht für den Austritt aus dem Ehebündniss, also bei einer Scheidung, wohl aber für das Eingehen einer Ehe giltig bleibe.

d) In einem anderen Bescheide (bei Jehuda b. Ascher Bl. 50a) erklärt sich Raschi ebenfalls für die klassische

[1]) Man vergleiche die in ed. Bloch angeführten Parallelen. Für das in Klammern hinzugefügte מדת ist nach handschr. Quelle מדין zu lesen.

Glaubwürdigkeit der Zeugen, von denen man sicher weiss, dass sie im Geheimen nach mosaischem Gesetze leben, sich nicht verdächtig gemacht haben, dem Zwange zu Uebertretungen nachzugeben, im Stillen ihre Gottesfurcht bewahren, darüber weinen und trauern, dass sie, wenn auch nur äusserlich, sich zum Christenthume bekennen müssen und dafür Gott um Verzeihung anflehen. Dagegen solche Zeugen, welche im Christenthume lebend, selbst ohne Zwang das jüdische Gesetz übertreten, können später, nach erfolgter reuevoller Rückkehr, nicht das bezeugen, was sie früher, in der Zeit ihres Abfalls, gesehen haben.

e. Ueber die Anwendung jenes Kanons bei einem von der Gemeinde Ausgestossenen spricht sich Raschi in einem Responsum, das im handschriftl. Orchoth Chajim[1]) enthalten ist, folgendermassen aus:

עבריין שעבר על גזירת צבור אם לא נדוהו נמנה למנין
עבודה וחייב בכל המצות שכן נאמר בעכן חטא ישראל אע״פ
שחטא ישראל הוא אלמא בקדושתו קאי ולא יצא מכלל ישראל שלא
נחשד על השבועה אבל אם נדוהו מאחר שיבדל מקהל הגולה אם
יצטרפו עמהן היכן הוא קללתן ומה הועילו בתקנתם אינו ראוי
לצטרפו כלל שכבר הבדילוהו מאגודתן.

VIII. In der Beurtheilung der Christen lässt Raschi eine Milde erkennen, die bei ihm, dem Augenzeugen des ersten Kreuzzuges, um so mehr hervorzuheben ist. Er sagt von ihnen[2]): שאין גוים עכשיו ארוקין לנסך יין. In gleicher Weise drückt er sich in einem handschriftlichen Bescheide[3]) an seinen Schwiegersohn R. Meir aus, indem er am Schlusse bemerkt:

שהתחילו להקל בו לענין היתר הנאה
לפי שאין הגוים שבמקומנו מנסכין יין לע״ז.[4])

Hiermit stimmt, was im Pardes 96 b (ed. Const. 18 d) von Raschi referirt wird:

1) Zweiter Theil, der jetzt von dem Verein Mekize Nirdamim herausgegeben wird.
2) Rab'n § 305.
3) Im כ״י איסור והיתר.
4) Dann folgt der liebliche Gruss יחי חתני ר׳ מאיר לעד עם בתי והילדים ינובון בשיבה ושלום.

ושמעתי שאין בלבו לאסור עכשיו יין של גוים בהנאה לפי שאין דרכן לנסוך יין לע״ז אבל אינו רוצה להוציא קול פן ירגילו ויקילו ריקים בדבר.

Diese Rücksicht ist mit zu den oben (S. VIII. IX) erwähnten Beispielen zu zählen, in denen Raschi besondere Vorsicht empfiehlt, wenn es gilt, religionsgesetzliche Erleichterungen in der Menge bekannt zu geben.

Die Frage wegen מגע נכרי wurde damals vielfach ventilirt[1]). Die Wein-Production und der Weinhandel wurden von den damaligen Juden sehr eifrig betrieben. Raschi erklärt geradezu in einem Bescheide, er müsse sich kurz fassen, weil sie jetzt alle in den Weinbergen mit der Lese beschäftigt seien. Dem oben erwähnten Schwiegersohn beschreibt er ganz sachgemäss, wie jetzt in Troyes die Keltergeräthe anders als in früheren Zeiten beschaffen seien.

Nachstehendes Responsum von Raschi an R. Simson im handschriftlichen Assufot § 447 ist einer näheren Mittheilung werth.

Die jüdische Besitzerin eines Weinkellers hatte vor Eintritt des Versöhnungsabends vergessen, den Schlüssel vor der christlichen Magd zu verbergen. „Da wir nun den ganzen Tag in der Synagoge zu verweilen pflegen, so begaben sich die Frau oder ihre Leute zu verschiedenen Malen nach der Wohnung zurück, wobei die Magd immer die Thür hinter sich verschloss, wie es auch die Herrin zu thun pflegte, um vor Dieben sicher zu sein. Am Abend nach dem Fasttage fragte die Herrin nach dem Kellerschlüssel, worauf die Magd sagte, dass sie den Schlüssel gegen Abend, noch am Tage, bemerkt habe. Nun waren im Keller geöffnete und geschlossene Fässer, mit und ohne Heber versehen. Raschi entschied, dass der ganze Weinvorrath zum Genusse gestattet sei; denn selbst wenn die Magd im Keller betroffen worden wäre, würden die offenen und geschlossenen Fässer erlaubt sein, nur bei den mit Heber versehenen Fässern würde ein Verdacht entstehen können. Aber die Christen sind nicht verdächtigt לנסך היין; sie verstehen die

[1]) Man vgl. z. B. Rab'n § 305—311 u. im Pardes an verschiedenen Stellen.

frühere heidnische Libation gar nicht. Nur in den alten Zeiten als der christliche Glaube entstand, (בתחלת אמונת ישו) waren noch solche heidnische Trankopfer gebräuchlich. Dann fährt er fort:

אבל עתה לא נחשדו אלא למזוג ולשתות ונראה לי שאינו אלא משום חתון ואע"פ שיש רשעים שעושין כן לרשעם בפני ישראל ומשכשכין היין או נוגעין בו אבל שלא בפניו לא ולא חשו חכמים לדבר שיהא הגוי מתכוין להעביר ישראל על דתן ועוד מצא פסק דאפילו מסירת מפתח לגויה לא חיישינן כשלא הודיעתה שהיא מפלגת וכל שכן זו שלא מסרתה אלא שפחתה והגויה נתפסת כגנב במרתף מותר היתר גמור ואל יקל בעיניהם לאבד ממונם של ישראל שהתורה חסה עליו וקיימא לן ספיקא דרבנן לקולא ואי משום חומרא דיין נסך הני מילי באותן ימים שהיו אדוקין לנסך כל יינם לע"ז הוי איסורא דאורייתא דזבחי מתים דכתיב ישתו יין נסיכם אבל עתה בזמן הזה לא ראינו ולא שמענו באומה זאת באחד מהן ששיכשך ביין לע"ז.

Ein jovialer Zug im Charakter Raschi's darf hier auch nicht fehlen[1]). Einen Krug, gefüllt mit Wein, den ein Jude in der Hand festhielt, hatte eine Nichtjüdin plötzlich angerührt und hierbei mit ihrem Gewande und ihrem Körper so angestossen, dass Wein aus dem Kruge auf die Erde verschüttet wurde. Die Schüler, welche den Lehrer bei seiner Abreise begleiteten, unterhielten sich hierbei von diesem Vorfalle, und einer von ihnen fragte Raschi um sein Urtheil. Derselbe antwortete scherzhaft: „Nur was auf die Erde vergossen ist, ist verboten, das andere aber ist erlaubt." —

IX. Zwei andere Fälle dürften jetzt anzureihen sein, in denen Raschi's persönliches Verhältniss zu Christen berührt wird.

Im handschriftlichen ס' איסור והיתר לר"שי wird folgendes von Raschi mitgetheilt:

פעם אחת נתחיב גוי שבועה לרבינו והוליכו עד פתחה של ע"ז כאלו הוא רוצה להשביעו אבל לא היה בלבו להשביעו שהרי אמרו חכמים אסור לו שיעשה שותפות עם הגוי שמא נתחיב הגוי שבועה והתורה אמרה לא ישמע על פיך אבל מראה היה כדי שיודה והביאו רקב העצמות הקדשים (also Reliquien) והניח הגוי עליהם פרוטה כדי לקלון ע"ז ומאן ר' ונתן לו זמן שבועתו . מאותו זמן ואילך קבל ר' שלא ישא ויתן עם גוי באמונה דבר גדול שבעינו שמא יכפור הגוי ולא יאמינו בשבועה כדי שלא יניח גוי מעות למרקולוס ונמצא ע"ז נהנית על ידו ועוד שמודה ומראה כאלו יש ממש בע"ז לישבע בה.

1) Pardes 16d.

Der andere Fall betrifft Raschi's Protest dagegen, dass man an den Purimspenden auch das christliche Gesinde theilnehmen lasse[1]). Hierin erblickt er eine Schädigung des speciellen Purimgebotes ומתנות לאביונים, welches nicht von dem Gefühl des Mitleids, sondern von dem der religiösen Pflicht zur Erfüllung geführt werden soll.

X. In nachstehendem Responsum, für das ich drei verschiedene Quellen[2]) zur Vergleichung heranziehe, offenbart sich Raschi's edler Charakter in hervorragendster Weise.

Eine Frau erhob Geschrei über ihren Mann, der sie aus seinem Hause gestossen, angeblich weil sie, mit Aussatz behaftet, sich ihm ehelich verbunden habe, sodass sie bereits vor dem Eingehen der Ehe in das Haus der Aussätzigen gebracht werden sollte. Auch mehrere Mitglieder derselben Familie leiden an Aussatz. Die Frau aber behauptet, dass sie vor und auch nach der Verheirathung bis jetzt gesund gewesen sei, frei von Aussatz. Nur zwei Warzen haben sich seit jener Zeit, da sie verstossen worden, auf ihrem abgehärmten Gesicht gezeigt. Auch Mehrere aus der Gemeinde bekräftigten wahrheitsgemäss die Behauptung der unglücklichen Frau, der sich drei der angesehensten Mitglieder der Gemeinde annahmen, um ihre Sache vor das Tribunal Raschi's zu bringen. Derselbe gab hierauf folgenden Bescheid: Es steht fest, dass die Frau im elterlichen Hause frei war von körperlichen Gebrechen. Sie können daher erst, nachdem sie mit ihrem Manne in die Ehe getreten, entstanden sein, sodass ihm der Einwand טענת מומין nicht zusteht. Der Mann hat sich somit in seiner ganzen Nichtswürdigkeit gezeigt, unwürdig eines Nachkommens unseres Stammvaters Abraham, dessen Söhne sich der unglücklichen Menschen zu erbarmen pflegen, um wie viel mehr hier, wo es sich um die eigene Frau handelt, mit der er den heiligen Bund der Ehe geschlossen. Würde er seine Frau in demselben Grade

---

[1]) M. Vitry I S. 210—211; s. auch Pardes § 204; Bl. 47c in ed. Const.

[2]) Resp. M. Rothenburg, ed. Prag, no. 853; Resp., ed. Müller, no. 40 und die Handschrift cod. de Rossi no. 651 in Parma.

an sich gezogen haben, wie er sie von sich gestossen, so würde auch ihre Person ihm ganz anders erschienen sein u. s. w. Finden wir doch sogar bei Gottesleugnern, dass sie nicht dieserhalb ihre Frauen von sich weisen — und dieser hat sein Herz verhärtet gegen eine Tochter unseres himmlischen Vaters, der Zeugniss abgelegt hat zwischen dem Manne und dem Weibe seiner Jugend, und dieser hat die Pflicht übernommen, dasselbe nach der Vorschrift des Religionsgesetzes zu behandeln. Will er aber seine Frau nicht in Barmherzigkeit und mit Ehren wieder aufnehmen, so soll er ihr den Scheidebrief geben und dem Inhalt der Kethubba gemäss sie entschädigen. Raschi stellt dann diese gesetzmässige Verpflichtung näher dar, und schliesst dann mit den Worten: Jedoch besser wäre es, dass er sich seiner Frau wieder zuwende, damit vom Himmel her ihm Erbarmen zu Theil werde, und er gewürdigt werde, mit ihr sein Haus aufzubauen, weit und geräumig, frei von jeder Engniss und Bedrängniss. —

Die hier mitgetheilten Charakterzüge Raschi's dürften das Bild von der Geistesgrösse, welches er in seinen Schriften offenbart, einigermassen ergänzen. Raschi hat sich darin ein Denkmal im Sinne jenes talmudischen Ausspruches Jeruschalmi Schekalim cap. II, 5 gesetzt. אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן זכרונן. Zur Zeit, als man in Hellas und Rom das Andenken grosser Männer nicht anders als durch Denkmäler von Erz und Stein zu verewigen glaubte, gab sich in Palästina eine entgegengesetzte Anschauung in dem jüdischen Lehrsatze kund: Den ausgezeichneten Männern des Geistes setzt man keine Denkmäler. In ihren Worten, die sie verkündet, ist das Gedächtniss an sie bewahrt.

Mehr denn je kranken die Völker der Gegenwart noch an jenem heidnischen Glauben, womit sie das Andenken ihrer Helden zu ehren wähnen, aber am allerwenigsten dauernd erhalten.

Die Lehren grosser Männer in Wort und Schrift im Volke zu verbreiten, von ihrem Leben und ihren Thaten der Nachwelt zu verkünden, ist sicher mehr werth und wirkt fortdauernder,

als dem Zahn der Zeit die Zerstörung oder Vernichtung des todten Gesteins zu überlassen.

Wenden wir diesen Gedanken auf den gefeierten Namen Raschi's an, so dürfen wir mit Recht behaupten: Hätte man für Raschi in seiner Heimathstadt Troyes ein Denkmal von Stein errichtet, so wäre das Denkmal längst verwittert oder zerbröckelt, Raschi selbst wie sein Heimathgenosse Saint Loup mit seiner Statue, vergessen oder zur Fabel geworden.

Anders Raschi mit seinem unvergänglichen Denkmal, das er uns in seinen Schriften und mit seiner Schule für alle Zeiten dauernd hinterlassen hat. Noch heute, nach achthundert Jahren, blicken wir zu seiner Lichtgestalt empor, die uns noch immer in voller Lebens- und Geisteskraft erscheint. In seine Schule gehen wir alle, die wir uns mit dem heiligsten Schriftthume beschäftigen, noch heutigen Tages und forschen in seinen Commentaren, die uns eine Leuchte sind und bleiben werden für das höchste Wissensgebiet unseres köstlichen Erbtheils — מורשה קהלת יעקב.

Und hat unser David Kaufmann, dem dieses Buch gewidmet ist, nicht in ähnlicher Weise ein Andenken für sich dauernd begründet! So lange die jüdische Wissenschaft noch fortwirken wird für Lehre und Leben, wird unser hochverehrter Freund als Stern erster Grösse am unvergänglichen Firmamente des Geistes glänzen, im Sinne des Spruches im Buche Daniel 12, 3.

Vorliegendes Buch aber, von Freundeshand hergestellt, soll als Zeichen der Dankbarkeit gelten, dafür, was wir von David Kaufmann gelernt haben und was wir noch aus seinen uns hinterlassenen Schriften lernen werden.

A Geniza fragment.

Von

Dr. **Neubauer.**

The following fragment, which seems to be a table of contents of a divân or collection of poems, forms part of the large collection acquired by the Bodleian Library from the Geniza at Cairo. It is contained in MS. Heb. c. 27, fol. 86. — I am glad to be able to make this slight contribution in memory of so valued a scholar as the late Prof. Kaufmann, one of the most zealous workers in the field of Jewish Literature, whose scholarship will be appreciated as long as the subject is studied. In the present condition of my eye-sight, it is impossible for me to add any comment to the text given here, but I have to thank my lamented friend S. J. Halberstam for identifying many of the lines for me. The fragment is on vellum, written on both sides, in an Oriental Rabbinic hand, but the writing does not quite cover the whole of the verso, so that this appears to be the end of the list. The lines are arranged in columns in the following order:

Recto, Col. 1.

אשר שמך סגולה	Jehuda ha-Levi, ed. Harkavy (Warsaw. 1893) I, p. 110.
בשוטי מעברות	ibid. p. 128. Also Brody, Divan des Jehuda ha-Levi (ed. Mekize Nirdamim) p. 67.
לעת כואת תכל	Brody, p. 13.
יאור יואר אשר	Harkavy I, p. 116. Brody p. 140.
בעברי על פני רמון	„ I, p. 108. „ p. 143.
התנכרה שבת	Divan ed. Luzzatto, index No. 55.
עופר אשר נקרא	ibid. No. 233.

	על מה נגיד	Harkavy I, p. 133? [על מה גביר].
	דוד מתקן מליו	„ I, p. 133. Brody, p. 181.
	שפת אודם	Luzzatto, No. 169.
	אלוף החן	Brody p. 188.
	שושן חסדים	„ p. 137.
	לרבי יצחק נשיא	Harkavy I, p. 76. Brody, p. 120.
	אהי כופר לרוח	Brody, p. 36.
	קחה לבי קחה	Luzzatto, No. 185.
	שלום שלום רב	Harkavy I, p. 129. Brody, p. 68.
	חי הידיד אם יש	Brody, p. 159.
	אלופי אז רעי	Luzzatto, No. 93.
	בלבי סוד ואולם	Brody, p. 3.
	מה אשר פנה	
	הקביל פני דודך	„ p. 174.
	סבבתני נדיבתך	„ p. 52.
	נשאוני (?) תמו להדרי	
	לבבי אליכם סגלות	„ p. 60.
	נטה אל בית ידידך	Luzzatto, No. 143.
	לקראת חלל חושקך	Harkavy II, p. 41.
	שלומותי מסוכים	Luzzatto, No. 366.
Col. 2.	עפרי צבי בית לך	
	בחייכם תנו שכר	ibid. No. 31.
	ילדי זמן בפני	Harkavy I, p. 133.
	לו יהיה כהן	Luzzatto, No. 165.
	ילדות אהה הנם	ibid. No. 389.
	סגור לבי ארון	Brody, p. 42.
	אשא שלומי על	Luzzatto, No. 74.
	רואי תמהים	Brody, p. 117.
	ומה תשאל בעד	„ p. 162.
	שביבי אש תשוקתך	Luzzatto, No. 246.
	עץ עדן נתנו	ibid. No. 168.
	כופר אני לצבי	ibid. No. 245.
	אמת אשפוט	Harkavy I, p. 129. Brody, p. 175.
	בראות לבי	Luzzatto, No. 292.
	לשוני כבדה	Brody, p. 199.
	ותפוח אמת	Luzzatto, No. 297.

	תלונתי עלי נפשי	Brody, p. 33.
	שאו שלום לרב	„ p. 4.
	אדון חכמה	„ p. 38. Harkavy, I, 106.
	חי הברית דודי	Luzzatto, No. 293.
	בכתה לפירודי	ibid. No. 247.
	בותם למימי מעין	Harkavy, II, 42.
	לחי כרצפת שש	Luzzatto, No. 342.
	עופר עלי פניו נקודה	ibid. No. 87.
	נמתי לצד יגון	Brody, p. 64.
	ומיום הנדור	Luzzatto, No. 270.
	לי קנאו עבים	ibid. No. 177.
	בך אעיר זמירות	Harkavy, I, 130.
Col. 3.	צבית חן שביתיני	Luzzatto, No. 97.
	שלמה בהוד נותנה	Harkavy, I, 106. Brody, p. 181.
	פלוֹ יאחוו ראשי דבֹ	
	ליל גלתה אלי	Luzzatto, No. 320.
	ההלי ידידי מפרי דת	
	בגר ובלוי וביתום	Brody, p. 161.
	זאת אל נחמן	Luzzatto, No. 394.
	ראה הַיָּם ומה טוב	ibid. No. 321.
	בחדר עונג צץ	ibid. No. 84.
	שחקים נקרעו להיות	ibid. No. 197.
	שלומות נקבצו כיום	Harkavy, II, 52.
	זרח חתן פרוש כנפי	Luzzatto, No. 353.
	בכל אף יעלה	ibid. No. 254.
	יונה מקננת	Brody, p. 164.
	צאי יפה שכונה	
	חיי יפה וברה	Luzzatto, N. 248.
	הופה עלי נטעי	
	שמחו בני תורה	ibid. No. 56.
	יפה תיפה סהרוניה	ibid. No. 57.
	כוכבי תבל כיום	Harkavy II, 48.
	עפרים עמדו בין	Luzzatto, No. 133.
	מה תעלה שמש	Harkavy I, 136.
	את בין עצי ערן	
	אמור לעב ותשכיב	

	אילי בית נבנה על קן (?)	
	אמור אל מי יאו לראות	
	. . . . . בפי (?) יצרף (?)	
Col. 4.	שאו שלום למבחר	cf. Brody, p. 4 [לרב הדור].
	חתן תנה הודך	Luzzatto. No. 50.
	אמרו בני ימי[ני]	
	תומי צביה	
	מלונת הדסים	Harkavy, I, 138.
	שאו כנפי שחרים	ibid. II, 50.
	תאב לראות שמש	
	אחי שכל אשר	Luzzatto, No. 11.
	חתן בחי שמך	ibid. No. 104.
	הנה אני כקן לכל	ibid. No. 173.
	ראו חופה ראו	Harkavy I, 142.
	חתני מה מאד	
	יראי אל אני אקרא אליכם	
	יונת רחקים לאוהבך	Luzzatto, No. 317.
	קחה מן ההדם	Harkavy. II, 53.
	מה לצבי חן דרך	Luzzatto, No. 180.
	שמע מכל עבדך	Brody, p. 185.
	יולד לגן עדן בצוען	Harkavy I, 115. Brody, p. 106.
	נאם אסף ביום אסף חרזיו	„ I, 39. „ p. 23.
	הנחם הגביר חלפון	
	צלעי קדמו שלם נאקצה	
	הה אל שמוע הצללה	
	הוי הלומדים חכמה	Harkavy II, 73.
	שחתי מאור יומם	Luzzatto, No. 319.
	יום קננה יונה	„ No. 16.
Col. 5.	איעצך איה	„ No. 85.
	ומה מת על פני	Harkavy, I, 166.
	אמור מה הוא	Luzzatto, No. 202.
	ומה בוכה	Harkavy, I, 165.
	כלי מכיל לאין	„ I, 166.
	ומה רקה ורקה	Luzzatto, No. 295.
	בשבעים אב	
	ומי חשוק אשר	Harkavy, II, 78.

	אמור לי מה דמות	Harkavy, II, 77.
	ומה עור אשר	„ I, 166.
	ומה צפור	„ I, 166.
	ומה מלך במג	„ II, 77.
Col. 6.	שלשה הם אמונה	„ II, 78.
	אשרי אנשים	
	בליעל וידיה	„ II, 77.
	ומה מרור מסוגר	Luzzatto, No. 12.
	ומה מעון	„ No. 303.
	הפוך את החיל	„ No. 14.
	קחה אש אהבה	„ No. 306.
	הפוך רכבו	Carmoly in Kobak's Jeschurun, III, 54.
	איך נעלם ממך	„ „ „ „ III, 53.
	אחיות נתנו	Luzzatto, No. 119.
	תנה עינך עלי	„ No. 281.
	וחכה על פני	
Col. 7.	ראיתם דג בלעו	
	אחד עשרה שים	„ No. 252.
	ומה פרדס נטעיו	„ No. 308.
	מיודעי במו מחצית	„ No. 207.
	לראש השם עשירית	Carmoly, l. c. III, 54.
	אמור לאיש אשר	„ III, 54.
	רביעית . . .	„ No. 370.
	הפוך השם ותמצא	„ No. 208.
	אם ראש דברך	„ No. 108.
	ומה תראה במאתים	Carmoly, l. c. III, 53.
	גביר בו שש	Luzzatto, No. 369.
	ידידים שאלו על	Carmoly, l. c. III, 54.
Col. 8.	סקל בלבך נתיב	Luzzatto, No. 318.
	בראש השם תשוה	Carmoly, l. c. III, 54 [לראש].
	שמונה בהסירך	Luzzatto, No. 345.
	כי ישאלו מי	
	עצל הלא תבוש	Harkavy, II, 157.
	ביום טוב לבך שמן	Luzzatto, No. 259.
	לקראת מקור חיי	Harkavy, II, 88.
	שובי יחידה	

	אני קטן	Luzzatto, No. 186.
	יונת רחוקים	Harkavy, I, 74.
	ימין עוזך	„ II, 5.
	מאז מעון האהבה	„ I, 61.
	שלום לך הר העברים	Luzzatto, No. 214.
Col. 9.	אלהי משכנותיך	Harkavy, I, 8.
	נמת ונרדמת	„ II, 61.
	חלו פני אל פורשי רפא	Luzzatto, No. 189.
	מעם יי זאת	Harkavy, II, 93.
	שמש כחתן	Luzzatto, No. 333.
	יורד עלי הרים	Harkavy, II, 83.
	לשובב נות בית	
	יחלו פני אל חי	„ II, 84.
	למדה לשוני	Luzzatto, No. 39.
	יקרה שכנה	Harkavy, II, 139.
	עבד אשר יעיר	„ II, 89.
	לבי שאל אם רם	Luzzatto, No. 98.
	ידידי השכחת	Harkavy, I, 55.

Verso, Col. 1.

וירח בבין לבן	
בשרי דל	
הלוא טוב לי	
הנידותם שפתי	
אשרי ות[ארכנ]ה (?)	Harkavy, I, 115. Brody, p. 175.
. . . להודות	
שלוף חרבך	
שש נגזרו לצאת	Gabirol, Zunz, Lit.-Gesch. p. 188.
. . . ו לבת נדיב	
[שח]ר אבקשך	ibid. p. 188.
שמעה אדון	ibid. p. 188.
אשר ראה לכל צפון	
תחת כנפך	
אלוה חי וקיים	
רם את עלי	
לך נפשי תספר	

	שחר עלה אלי	ibid. p. 188.
	שפל רוח	ibid. p. 189.
	שדי אשר	ibid. p. 188.
	שלום לבן דורי	ibid. p. 188 ? [לך].
	שוכב עלי מטה	ibid. p. 188 [מטות].
	שורש בנו ישי	ibid. p. 188.
	שוכנת בשדה	ibid. p. 188 [בתוך שדה].
	שאלי יפיפיה	ibid. p. 188.
	שוגה בחיק	ibid. p. 188.
	זכור אחי	Abr. ibn Ezra. Sachs, Hakarmel VII, 210. Rosin, Reime, 145.
	היחיה איש	Dukes שירי שלמה p. 53. [אנוש].
	אהבתיך כאהבת	Gabirol, Sachs, Hamagid, 1864, p. 140.
	היונה או כבן	
Col. 2.	ואל תתמה באיש	
	הבינותי בכתבך	
	הית כן להאיר נר	
	הגנבת וכחשת	Dukes ש"ש p. 50.
	אלהים שא עונתי	
	הלוא גודל חלי	
	נפש כנף יגון	
	גשו לשני אמירי	
	היש כואת בצמח	
	והיונים מבכות	
	אמרי לו שקלתים	
	השיבוך ואפיהם	
	הלא תראו חבצלת	
	תנה הכוס ואם	
	וערום מבלי מלבוש	
	חקור היטב	
	הפוך התף אשר	
	אמור לשר נשיא	
	שאלו נפשי תסיד(?)	
	באל(?) תרום ימיניך	
	בך סברי ואתה תאותי	
	ראה שמש לעת ערב	" " p. 29.

	לו היתה נפשי	Dukes	ש"ש	p. 37.
	יחשוב לבבי בעלות	,,	,,	p. 54.
	בכו עמי וחגרו	,,	,,	p. 25.
	משמן בשרי ידל			
	קחה השיר ומצפוניו	,,	,,	p. 62.
	ולב נבוב ותושיה	,,	,,	p. 34.
	אמור לפני צפירת			
Col. 3.	....רש(?) תקלה(?)			
	זמני מה לך תחרש	,,	,,	p. 41 [MS. תחחש].
	השיר הימן ואסף	,,	,,	p. 61.
	הלא צור אבי כל הה	,,	,,	p. 34.
	תשובתך משובתך	,,	,,	p. 51.
	ידידי מעשה חירם			
	בשושני לחייך			
	ידידי החליתי			
	אהי פדיון לעופר			
	הלא תראה מיודעי	,,	,,	p. 55.
	הלא נפשי תהי פדיון	,,	,,	p. 51.
	לשירי שוחרי דעת			
	דמות סהר יבקע			
	אפול גדרה משחקת			
	למה זה את כקוץ			
	שאלתם על לבבי			
	ובת ליל בלי כנף			
	שאלתיהו למי ידמה			
	שאלוני כאלו הם תמהים			
	בטרם יחזק עלי			
	לקח בינות ועזבה			
	ידידי צמקו דדי			
	מליצתי בדאגתי	,,	,,	p. 5.
	אדוני קח באפך מתוקה			
	הלא תשבע ידידי	,,	,,	p. 54.
	זמן בוגד אסרני	,,	,,	p. 6.
	כאיבי רב ומכתי אנושה(?)			
	לשלח נערי אדרוש			
	אמור לשוכנים חגוי			

Col. 4.	שער פתח דודי	Zunz, Lit.-Gesch. p. 189.
	מושל בקצוי ים	
	שתי בך מחסי	" " p. 188.
	שחי לאל יחידה	" " " "
	שער אשר נסגר	" " " "
	שמור צורי שאר(?)	
	שחרתיך בכל שחרי	" " " "
	שנים נפגשו בי זה	" " " "
	שאג לך לבי	
	ששוני רב בך	" " p. 189.
	שעריך בדפקי	" " p. 188.
	שפל רוח שפל	" " p. 189.
	שאלוני סעיפי הת	" " p. 188.
	שעלי אפרשה תמיד	" " p. 728.
	שחרים אקראה	" " p. 188.
	שאי עין יחידתך	" " " "
	שבת בני אלי ב֗	
	שמרה הליכות לה	
	שער שקוד יפה	
	אמת עושר ימי	
	שחורה הבחורה	
Col. 5.	שואף כמו עבד	" " " "
	שמש עלי ראשי סמים	
	שתי בך מחסי מוריש	" " " "
	שמשי עדי אנה תבוא	
	ואלין ואני נבהל	
	אהבתיך	Cf. above, Col. 1 (Verso).

Die Wormser Minhagbücher.

Literarisches und Culturhistorisches aus denselben.

Von

A. Epstein.

I. Die Wormser Riten. Gebetbücher und ältere Minhagbücher.

Die Wormser Juden bekundeten immer ein grosses Interesse für die Alterthümer ihrer Gemeinde, und scheuten keine Opfer, um dieselben zu erhalten. Während der vielen Verfolgungen, welche die Wormser Gemeinde heimsuchten, war immer die Sorge der Geängstigten, wie sie ihre Reliquien in Sicherheit bringen könnten. Kehrten die ausgewiesenen Juden nach Worms zurück, so gingen sie zuerst an die Herstellung der zerstörten Baudenkmäler, und waren dabei immer bestrebt, denselben ihre ursprüngliche Gestalt wiederzugeben. Dieser Liebe der Wormser Juden zu ihrer Gemeinde und deren Alterthümern haben sie ihre vielen Bau- und Schriftdenkmäler zu verdanken, wie solche keine andere Gemeinde in Europa aufzuweisen hat.

Die Wormser bethätigten eine ähnliche Pietät auch ihren Riten und Gebräuchen gegenüber. Mit der grössten Zähigkeit hielten sie an der hergebrachten Praxis fest, und waren jeder Neuerung abgeneigt. So wurde eine Aenderung in dem Ritus des Neujahrs, welche Isaak ha-Levi (st. gegen 1070) eingeführt hatte, gleich nach seinem Ableben als Neuerung wieder abgeschafft, wiewohl sich Raschi in einem Gutachten für dieselbe

einsetzte[1]). Als Ephraim b. Isaak aus Regensburg, eine grosse Autorität des 12. Jahrh., bei seinem Besuche der Wormser Synagoge eine Aenderung in der Lektion anordnete, wurde er schlechtweg zurückgewiesen, „die Wormser wollten nicht seinetwegen von ihrem Brauche lassen, und bestürzt darüber verliess Ephraim die Synagoge[2])“. Da der Ritus in Worms stationär verblieb, während er in anderen Gemeinden Veränderungen erfuhr, so bildete sich mit der Zeit ein Wormser Ritus aus, der von dem der benachbarten Gemeinden verschieden war. So weicht das Wormser Ritual selbst von dem Mainzer in vielen Punkten ab, wiewohl Mainz so nahe gelegen ist, und wiewohl die Wormser Kultur[3]), wie die Kultur des westlichen Deutschland überhaupt[4]), von Mainz herrührt. Auf diesen Umstand machte schon der Verfasser des Pardes (Ende des 11. Jahrh.) aufmerksam, indem er die Schilderung der rituellen Unterschiede zwischen Worms und Mainz mit den Worten beginnt: „eine eigenartige Praxis befolgen sie in Worms, wie eine solche in Mainz niemals ausgeübt wurde“[5]). Es ist daher natürlich, wenn Worms, das vielfältig neben Mainz genannt wird, noch in später Zeit viel vom älteren Charakter im Ritus beibehalten hat. Noch jetzt fehlen in der dortigen Ordnung אדון עולם (ausser am Abend des Sühnfestes), אקדמות, לכה דודי[6]). Der konservative Sinn der Wormser hat

1) Machsor Vitry S. 358.

2) Meïr Rothenburg in הלכות שמחות N. 4, s. Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider's, S. 136.

3) MS. 40, 510.

4) Zunz, Ritus S. 68. Die מנהגי ריינוס bei Mahril (הלכות חנוכה) enthielten wohl den Mainzer Ritus, vgl. Zunz, Ritus S. 22.

5) Pardes N. 290: שינוי מעשים עשו בוורמשא מה שלא עשו מעולם במגנצא.

6) Zunz, Ritus S. 69. Man beachte, dass der Verfasser von אקדמות der berühmte Wormser Vorbeter Meïr b. Isaak war, und trotzdem weigerten sich die Wormser, das Lied bei sich einzuführen. Liwa Kirchheim weiss darüber in seinem Minhagbuche Folio 157 a zu erzählen: כך קבלתי למה אין אומרים אקדמות, כי פעם אחת היתה (l. היה) פה ק"ק גרמויזא חזן אחד ואמר אקדמות בקול נעים וכוונה גדולה, לאחר שסיים לקח אותו אלהים, ועל כן אין אומרים אותו.

es also bewirkt, dass viele der alten Sitten und Gebräuche sich bei ihnen lange erhalten haben.

Bei der Sonderstellung des Wormser Rituals konnten die üblichen Gebet- und Minhagbücher das religiöse Bedürfniss der Wormser natürlicherweise nicht befriedigen, und es mussten solche Bücher eigens für den Wormser Ritus geschrieben werden. In der That besitzen wir Gebet- und Minhagbücher, welche speciell für Worms verfasst wurden. Diese Schriften, namentlich die Minhagbücher, enthalten manchen werthvollen Beitrag zur Geschichte der Juden und interessante Schilderungen aus dem jüdischen Leben im Mittelalter.

Die Wormser Gebetbücher anlangend, besitzt die Wormser Gemeinde ein Gebetbuch für die Wochentage (תפלה לק״ק ווירמיישא), das Simon Eggenfelden 1457 für diese Gemeinde geschrieben hat[1]). Ein anderes Gebetbuch für Worms, mit einem Kommentar versehen, schrieb Juspa Schammas (s. III, 4). Ferner besitzt die Gemeinde die Selichot nach Wormser Ordnung auf Pergament geschrieben[2]), auch Cod. Oxford 1154 enthält: (!) סליחות מנהגי של קהל הקדש ווירמיישא. Edirt wurden: durch Sinai Loanz מערבות יוצרות . . . ומנהגים ק״ק ווירמיישא in Frankfurt am Main 1714, und durch Ahron ha-Levi סדר סליחות . . ע״פ סדר ומנהג ק״ק ווירמיישא in Sulzbach 1732[3]). Für die Feiertage besitzt die Wormser Gemeinde einen im Jahre 1272 von Simcha b. Jehuda für seinen Onkel Baruch b. Isaak auf Pergament geschriebenen

---

1) S. Salfeld, Martyrologium S. 306, wo aber das Datum nicht angegeben ist; es steht in der Handschrift einige Blätter vor dem Schlusse und lautet:

אני הרשום למטה כתבתי ונקדתי זאת התפלה לק״ק ווירמיישא, וסיימתי אותה כ״ב שבט ריז״ל (רי״ז לפרט) לאלף הששי, חוק ונתחזק הסופר לא יוזק, לא היום ולא לעולם עד שיעלה חמור בסולם, אמן . שמעון חזן איקנועלדן הסופר.

Vergl. Lewysohn in המגיד II, S. 167. — Hierher gehören wohl auch Codd. Hamburg 88, 126, und der bei Michael N. 110 erwähnte Siddur.

2) Lewysohn a. a. O.

3) S. Litteraturblatt d. Orients 1844 S. 281. Ungenaue Angaben über beide Editionen machen Lewysohn in המגיד a. a. O., und Steinschneider C. B. N. 2896.

Machsor, bestehend aus zwei Bänden in gross Folio[1]). Es ist wohl jener Machsor, von dem in späterer Zeit irrthümlich behauptet wurde, er sei von Elasar Rokeach geschrieben worden[2]). Der Machsor, der für einen Privatmann bestimmt war, ging, wie es scheint, 1578 in den Besitz der Gemeinde über[3]). 1623 schrieb wieder Jakob Oppenheim einen Machsor nach dem Wormser Ritus, und widmete ihn der Gemeinde[4]).

Zu den älteren Minhagbüchern rechne ich:

מנהגי דר' מאיר ש"צ, welche Jakob Mulin[5]) citirt, und vielleicht mit den מנהגים דר"ב (דר"מ?) שליח צבור in הליכות קדם S. 50 identisch sind[6]). Ferner:

מנהגים דק"ק ווירמיישא, von Naphtali Hirz b. Uri ha-Levi 1546 auf Pergament geschrieben[7]). Sie befinden sich in Worms und sind mit dem erwähnten Gebetbuche von 1457 zusammengebunden. Naphtali ist Abschreiber und nicht Verfasser oder

---

1) Der zweite Theil bringt zuerst Kohelet, Job und Jeremia. Nach Jeremia findet sich: אני שמחה בר יהודה הסופר כתבתי זה המחזור לדודי ר' ברוך בר' יצחק בתוך מ"ד שבועות וערכתי וסדרתי הכל מראש ועד סוף כל התפילה כשאומר החזן וסיימתי אותו בעזרת שדי לחדש טבת כ"ח בו בשנת שלשים ושתים לפרט . המקום יזכהו . . .

2) Juspa im Minhagbuche Ms. Worms Folio 61: קודם שמתחילין כל נדרי מוכרין מחזור הנקרא רוקח . וכן מוכרין מחזור של קהל אשר כתב יוקל אופנהיים ז"ל והשמש מכריזו בב"ה ומוכרו כאשר מוכרין המצות כל השנה.

Vgl. Blogg, בנין שלמה S. 135, und המגיד III, 48.

3) Grünes Buch, Folio 17b: נתננו ו' זהו' פצן לזוסמן בן ליפמן בינגום ז"ל עבור גדול פערמיט (Pergament) מחזור מכל השנה . אלול של"ח.

Das Grüne Buch oder פנקס ההקדש wurde mir von dem Löblichen Vorstande der jüdischen Gemeinde in Worms für längere Zeit zur Verfügung gestellt, wofür ich demselben meinen Dank auch an dieser Stelle ausspreche.

4) Das Grüne Buch Folio 89b vermerkt zum Jahre 1623: ר' יעקב המכונה יוקל בן האלוף הפרנס כהר"ר משה יהודה זלה"ה ממשפחת אופנהיים כתב בידו מחזור כמנהג ווירמיישא באופן שהש"ץ יתפלל מתוכו או שימכרו אותו כמו שמוכרין מחזור הנקרא רוקח והדמים יפלו להקדש (s. oben). Nach Geiger (w. Zeitschrift V, 423) giebt ein Machsorcodex auf der Bibliothek der Maria-Magdalenen-Kirche in Breslau den Wormser Ritus wieder. Vgl. Michael a. a. O.

5) Mahril סדר שני וחמישי ושני.

6) Zunz, Ritus S. 21.

7) Die Minhagim schliessen mit den Worten: סליק המנהגים מק"ק ווירמשא מכל השנה אני הסופר נפתלי בר אורי הלוי שלי"ט המכונה הירץ הלוי . נגמר המנהגים יום ב' י"ב אלול ש"ו לפ"ק.

Sammler der Minhagim, vielmehr scheinen sie einen Bestandtheil des Gebetbuches von 1457 auszumachen. Folio 1b vom Ende gerechnet heisst es: שנת רי״ז לפרט אין אומרים תחינות בק״ק ווירמיישא בערב פורים קטון . ומהר״מ [1] היה מנהיג לשם, כך ראיתי. Dies stimmt mit der Zeit, in welcher das Gebetbuch geschrieben wurde, nicht aber mit der Zeit Naphtali's. Dieser hat also die alten Minhagim bloss abgeschrieben, vielleicht weil die ursprüngliche Handschrift schon abgenützt oder beschädigt war. Daher kommt es, dass die Minhagim von 1546 hinter dem Gebetbuche von 1457 angebunden sind. Dort fand sie schon Jaïr Chajjim Bacharach gegen Ende des 17. Jahrh. und machte aus denselben Auszüge[2]).

Diese alten Minhagim benützte Liwa Kirchheim in seinem Minhagbuche und nannte sie מנהגים של קהל, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden. Bacharach benützte dieselben, oder seine Auszüge, in seinen Randglossen zu Juspa's Minhagbuche[3]). Ferner citirt Sinai b. Isaak Seklin die מנהגים של קהל in seinen מנהגים am Schlusse der von ihm edirten ... מערבות fol. 45d.

Schliesslich sind Wormser Minhagim am Rande eines 1258 geschriebenen Machsors in Oxford Cod. 1035 verzeichnet.

II. Das Minhagbuch des Liwa Kirchheim.

Eine Handschrift der מנהגי ק״ק ווירמיישא des Liwa Kirchheim benützten: Bacharach[4]), Salomo Blogg (1832)[5]), Jakob

---

1) Vielleicht ist dies der רבינו מנחם בר׳ משה שהרביץ תורה בישראל in dem Wormser Memorbuche, קבץ על יד III, 5. Zur Sache vgl. Mahril הלכות פורים Anfang. Statt בששי בשבת ובמנחה יום ה׳ lese ich in Mahril בחמישי בשבת, ובמנחה יום ד׳, was auf das Jahr 1416 passt.

2) Bacharach notirt in seinem, יאיר נתיב genannten, Index zu seinen Schriften (Kaufmann I. Ch. Bacharach S. 87): הועתק קצת מנהגי ק״ק ווירמיישא מתפלה ישנה על הקלף.

3) Zu Juspa 33b schreibt Bacharach: לשון מנהגים ישנים איזה שירצה החזן. Die alten Minhagim beginnen: סליחות . יום ראשון ... ושלישית איזה שירצה החזן ... ושאר כל הימים עד ערב ר״ה מה שירצה החזן, vgl. Zunz, Ritus S. 135.

4) S. weiter zu Elia b. Mose Grisa. Auch die קינה מר״א רוקח (Kaufmann S. 127) schrieb Bacharach wohl von Liwa ab.

5) בנין שלמה S. 79, 134.

Bamberger (1836)[1]), Adler (1839)[2]), Mannheimer (1842)[3]) und der Schreiber in שומר ציון הנאמן 1849 N. 7. Wahrscheinlich ist es dieselbe Handschrift, welche Lewysohn 1855 in Worms gesehen und beschrieben hat[4]). Sie ist seitdem verschwunden. Die Handschrift, wahrscheinlich Autograph, bestand aus losen Blättern, war mit vielen Randbemerkungen versehen und schwer leserlich. Um die Schrift zu retten und dem Leser zugänglich zu machen, fertigte Sinai b. Isaak Loanz 1746 eine Abschrift an, wobei er die Randbemerkungen in den Text einschaltete, auch Manches in eigenem Namen hinzufügte. Die Abschrift Sinai's citirt Ahron Fuld in seinen Anmerkungen zu Asulaï's שם הגדולים s. v. רבינו אליהו הזקן mit der Bezeichnung ס' מנהגים של ק"ק ווירמיש, und v. מהר"ם מרוטנבורג irrthümlich als פינקס התקנות מווירמיז. 1872 war die Handschrift im Besitze Raphael Kirchheim's, der sie dem jüdisch-theologischen Seminar in Breslau zum Geschenk machte. Die nunmehrige Breslauer Handschrift benützte Kaufmann in seiner Arbeit über Jaïr Chajjim Bacharach, und Dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Kuratoren des Seminars, stand sie auch mir bei der gegenwärtigen Arbeit zur Verfügung. Ich werde sie unter LB. anführen.

Der Verfasser Juda Liwa (Löb) b. Joseph Mose Kirchheim heirathete 1581[5]). Er wird in dem Grünen Buche im Jahre 1586[6]) und 1594[7]) erwähnt, und starb Elul 1632[8]). Das Wormser Memorbuch gedenkt seiner mit den Worten[9]):

הישיש וחסיד החבר רבי יודא בר יוסף משה עבור שייסד מנהגים מקהלתנו פה ווירמיישא גם נתן עשרה זהו' ל'.

---

1) Mannheimer, Die Juden in Worms S. 5. 27.

2) Jost, Annalen 1839, S. 91.

3) Die Juden in Worms S, 27.

4) נפשות צדיקים S. 7.

5) LB. Folio 145b.

6) Folio 43a: ליווא קירכם קנה מצוה.

7) קבץ על יד IX, 7.

8) קבץ על יד IX, 12, vgl. Kaufmann a. a. O. S. 6 n. 2.

9) קע"י III, 12, נ"צ S. 8.

Seine Frau Hendlen starb kurz nach ihm[1]). Liwa erwähnt seinen Bruder Samson[2]), und seinen gelehrten Schwager Isaak Au[3]). Ein Sohn von ihm, Isaak, war um 1636 Almosenier in Worms[4]). Liwa war mit dem Rabbiner Isachar b. Nathan Schapira verwandt[5]). Er begann sein Minhagbuch 1625 zu schreiben[6]), und arbeitete daran bis zu seinem Tode[7]). In der Begründung der Riten ist er sehr ausführlich. Zu Grunde wurden die alten, von Naphtali kopirten Minhagim gelegt, welche Liwa מנהגים של קהל nennt. Er sagt in der Vorrede:

וגם רבים הפצירו בי להעתיק ולסדר המנהגות ... ואני הקטן שבקטנים יודא בן לא"א הקצין והפרנס המדינה יוסף משה זצ"ל הנקרא בפי כל ליווא בן מאסלן קירכום להעתיק ולחבר המנהגים ולהעמיד כל דבר ודבר על אפניהם לאשר שמעתי וראיתי ממרנן ורבנן הקדמונים חכמינו ז"ל ומן הזקנים הנבונים ... העתקתי וסדרתי איש על דגלו באותות, למען יקל למצוא כל המועדים ושבתות ...

Auch in der Anordnung der Riten hielt er sich an die alten Minhagim. Folio 59b sagt er: מפני שראיתי במנהגים של הקהל שהן ג"כ מתחילין בר"ח אלול ... יום ראשון פתיחה, und ordnet die Selichot wie in den erwähnten Minhagim (s. oben). Folio 130b: בשבת הסמוך לפני ר"ח ניסן מתחילין לומר שולמיש באריכות כך מצאתי הלשון במנהגים של הקהל. In den alten Minhagim 1 a vom Ende heisst es wirklich: באותו שבת אומר שולמיש במהירות. Diese Stelle hatte auch Bacharach zu Juspa 5b im Sinne, wenn er sagt: במנהגים קדמונים היו קוראין לפסוקי דזמרא שולמיש וצל"ע. Ferner Folio 124: שנת רי"ז לפרט א"א תחנון בערב פורים קטן ומהר"מ ז"ל היה

1) קע"י IX, 12.

2) Kaufmann, S. 31, wahrscheinlich der in קע"י, III, 12 erwähnte Israel Samson.

3) Kaufmann, S. 12, wahrscheinlich David Isaak in קע"י III, 9.

4) Grünes Buch, Folio 117b.

5) Kaufmann, S. 9.

6) Lewysohn נ"צ, S. 7.

7) Am Schlusse des Buches (197a) schreibt Liwa: היום יום ג' ז' כסליו שצ"ב לפ"ק מתחילין לומר א"מ וגם אחר התפלה אומרים מזמור מ"ד ... מחמת מלחמה . וי"י ישלח שלום בעולם. Lewysohn übersah dies, und meint, Liwa habe das Buch 1625 beendigt. Auch an vielen anderen Stellen berichtet Liwa von Vorfällen, welche nach 1625 stattfanden. Kaufmann, S. 6 n. 2 meint, die Minhagim Liwa's wären 1633 abgeschlossen worden.

מנהיג לשם כך מצאתי במנהגים של הקהל אבל אין כתוב שם מה הוא ומה הטעם, s. oben das gleichlautende Citat aus den alten Minhagim. Vgl. Fol. 120b.

Liwa beruft sich in seinem Werke auf alte Autoritäten, solche seiner Zeit, und reproducirt geschichtliche Aufzeichnungen, die er in Worms vorfand. Ich hebe einige Stellen hervor.

1. Elasar Rokeach. Folio 175a: מעשה של רוקח זצ"ל . זה לשון רוקח והעתקתי מכתיבת ידו . בתתקנ"ז לפרט בכ"ב בכסליו לאחר שפרשתי אני אלעזר הקטן העלוב את הפרשה וישב יעקב לבחורי והייתי יושב על שלחני באו עלינו שנים מסומנים . . . קינה של רוקח . אשת חיל מי ימצא . . . .

Das ist die bekannte Erzählung von dem Ueberfall auf Elasar, s. MS. 39,458. Der Ort, wo dies geschah, ist hier nicht angegeben. Juspa[1]) lässt es in Worms, und zwar in dem Hause zum Hirschen, wo Elasar gewohnt haben soll, sich zutragen. Juspa folgen unsere Historiker. Aber Cod. Oxford 1097 nennt Erfurt als Ort des Vorfalls, und dies scheint mir wahrscheinlich zu sein.

2. Elia ha-Saken. Folio 143b: מצאתי במחזור ישן שרבינו אליהו הזקן מפרי"ז נתארח אצל ר' שמעון הגדול וכשהתחיל ר' שמעון לייסד סדר זו אז בקש רבינו אליהו הזקן מרבי שמעון לייסד חרוזה אחת בשמו . ורבינו שמעון הגדול נוהג בו כבוד והקדים את שמו של אליהו לפני שמו ומתחיל סדרו (bei uns zum 7. Pessachtage) אילי הצדק.

Auf diese Stelle bezieht sich die oben erwähnte Bemerkung A. Fuld's zu Asulaï. Die Erzählung wird sonst nirgends bestätigt, auch wird Elia ha-Saken nirgends als Pariser genannt[2]). Dennoch ist die Mittheilung Liwa's aus dem alten Machsor insofern beachtenswerth, als aus derselben ersichtlich wird, dass in deutschen Kreisen der Glaube verbreitet war, Elia hätte Mainz aufgesucht, und wäre mit Simon ha-Saken befreundet gewesen. Dadurch wird die in Resp. S. Luria N. 29 mitgetheilte Relation verständlich, in der es heisst: ר' שמעון הגדול בר יצחק החסיד בר אבין הגדול בתורה . . . . הוא ר' אבין הגדול אשר יצא מורעו של הרב רבי יוסף בן רבינו שמעון ממדינת מנש שיסד אוהרת אתה הנחלת והוא היה בר סגולתו של רבינו אליהו הזקן . . . . Die Worte

---

1) מעשה נסים, N. 6.

2) S. Landshut, עמודי העבודה S. 14, und Gross, Gallia Judaica, p. 507.

שיסד אוהרת אתה הנחלת . . . können sich, bei der konfusen Sprache des Schreibers, sehr gut auf Simon b. Isaak beziehen, wie schon Heidenheim bemerkt hat[1]). Simon b. Isaak wurden in der That die Asharot אתה הנחלת, wenn auch irrthümlich, zugeschrieben[2]), und der Ausdruck והוא היה בר סגולתו של רבינו אליהו הזקן würde sehr gut auf Simon b. Isaak passen, dessen freundschaftliches Verhältniss zu Elia auch vom alten Machsor behauptet wird. Es sei noch erwähnt, dass auch die andere Relation bei S. Luria Elia nach Mainz kommen lässt, indem sie ihn zum Schüler Gerschom's macht. Es war also in Deutschland die Meinung verbreitet, dass Elia in Mainz gewesen war. Ein Bruder Elia's, Isaak b. Menachem, studirte in der That bei Elieser b. Isaak in Mainz.

3. Elia b. Mose Grisa (Loanz). Liwa erwähnt mehrmals einen Zeitgenossen dieses Namens, der sonst nirgends vorkommt, auch bei Juspa nicht, der sein Minhagbuch kurz nach Liwa geschrieben hat. Andererseits vermissen wir bei Liwa Elia b. Mose Loanz, der als Rabbiner und Gelehrter zu jener Zeit in Worms eine grosse Rolle spielte. Ich vermuthe daher, dass Grisa und Loanz sich decken. Ich vermag nicht mit Sicherheit anzugeben, was גריסא oder גריזא bedeuten soll, auch nicht zu erklären, warum Elia bei Liwa Grisa, und nicht Loanz, genannt wird. Dennoch scheint mir sicher zu sein, dass Elia Grisa und Elia Loanz eine und dieselbe Person ist.

Liwa schreibt Folio 124b: פעם אחת בשנת שס"ג לפרט אירע בר מצוה . . . כך פסק ש"ב האלוף . . . מהר"ר יששכר בן . . . מהר"ר נתן שפירא ז"ל שהיה לעת הזאת ממונה על הצבא . . . והחזן היה בזמן הזאת האלוף והגאון מהר"ר אליה בן האלוף מהר"ר משה גריס"א[3]).

Folio 142b: פעם אחת שנת שס"ג באה גויה אחת לב"ה ושמעה איך שהיה מנגן החזן והיה בפעם הזאת החזן האלוף והגאון פ"ה מהר"ר אליה גריסא יצ"ו.

Der Gelehrte Elia Grisa war also 1603 nicht Rabbiner, sondern Vorbeter. Dies passt auf Elia Loanz, von dem im

---

1) S. Rapoport, Kerem Chemed, VII, 14.

2) Zunz, Litg. S. 115.

3) Dies ist die Quelle Bacharach's, der zu Juspa 79a schreibt: נער בר מצוה . . . כך הורה ה"ה אב"ד מהר"ר ישכר ז"ל בן ה"ה מהר"ר נתן שפירא . והש"צ היה ה"ה מהר"ר אליה בן ה"ה מהר"ר משה גריסא בשנת שס"ג.

Memorbuche unter Anderem ausgesagt wird: ... והיה חזן וסופר[1]). Ich werde an einer anderen Stelle nachweisen, dass Elia Loanz zwei Mal in Worms gewohnt hat, von 1600—1604 und von 1621 bis 1636. Er nahm eigentlich die Stelle eines Vorstehers der Jeschiba ein, später vertrat er zeitweise die Stelle des Rabbiners. Elia wird ferner Folio 95b, 139b (zum Jahre 163c) und 149a erwähnt.

4. Isaak Dorbolo. Folio 178a: ובזה יוכיח שהק"ק מיוסדת כמה מאות שנה כי מצאתי בספר ישן נושן בזה הלשון אני יצחק בר דור"בלו ראיתי בווירמיישא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל שנת תש"ך לפרט שאלו את קהלות ארץ ישראל על שמועה ששמענו על ביאת משיח וגם סירכא דליבא מה אתון ביה. תשובה ... וחתם הכתב ר' יעקב בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא ...

Das Responsum ist bei Mannheimer (S. 27) abgedruckt, ein anderes Exemplar besass Reifmann[2]). Luzzato hält es mit Recht für ein Falsum[3]).

5. Joseph Kimchi, 141b und 150b vermerkt Liwa, dass in Worms an festlichen Sabbathen Joseph Kimchi's Gedicht יום שבת זכור gesagt wird. Dieses Gedicht wurde in Mainz von Jacob Mulin mit der sonderbaren Begründung eingeführt, Joseph sei in Mainz begraben[4]). Wahrscheinlich wurde das Lied Joseph's von Jakob auch in Worms eingeführt.

6. Folio 146a bringt Liwa einige historische Piecen aus einer alten Schrift, die er 1616 bei der Wegräumung des Schuttes der 1615 zerstörten Gebäude gefunden hat. Es heisst dort: כ"ג אייר מתענין גוירת תת"נו[5]) ... אב הרחמים נתיסד בשעת גוירת תתנ"ו[6]) ולא נודע מי חברו כי נמצא מיוסד על השלחן שקורין עליו התורה . וי"א אברהם אבינו תקנו ובתוך אב הרחמים יש שמו, בחייהם ובמותם לא נפרדו ר"ל שאף בשעת מיתתן לא נפרדו חד מחבירו ונתנו

---

1) קע"י III, 14. Im Grünen Buche Folio 72b zum Jahre 1602 wird ein ר' אליה חזן genannt.

2) S. אגרות שד"ל, S. 794.

3) S. MS. 41, 307, n. 1.

4) S. Landshuth עמודי העבודה, S. 91.

5) Es folgt der Bericht des Elieser b. Nathan über die Vorfälle während des ersten Kreuzzuges in Mainz, Worms und Speier. Dasselbe in מעשה נסים N. 23.

6) Diese interessante Mittheilung war unseren Historikern unbekannt, s. über אב הרחמים Zunz, Ritus S. 10, und Salfeld S. XVII.

נפשם על קידוש השם והלכו יחד להריגה כמו שהיו הולכין למשתה
ולשמחה . כמו שאירע בהקהל הקדוש נורטהויזן שקידשו את השם ביום ג׳
פרשת בהר (1349) ובקשו מ״ו הרב ר׳ יעקב ובנו הר״ר מאיר הי״ד מן
העירונים שיתנו להם רשות לתקן עצמם נגד הקידוש, והעירונים נתנו
להם רשות . אז לקחו טליתותיהם ותכריכים אנשים ונשים בשמחה . והנה
כרו להם שוחה בבית הקברות וחיפום לעיל בנסרים ארזים ואש בערה סביב
סביב. והנה החסידים והישרים והטהורים בקשו להשכיר להם משחק לחול
במחולות כדי לעבוד את ה׳ בשמחה ולבוא לפניו ברננה . אז אמר בית
יעקב לכו ונלכה באור ה׳ ולקחו איש ידו ביד רעהו אנשים ונשים מפוזים
ומכרכרים בכל עוז לפני השם יתברך . מו״ר הרב יעקב עבר לפניהם ובנו
הר׳ מאיר היה מאסף כל המחנות . פן יתעכב שום אחד מהן באחרונה . ושרים
כחוללים אל תוך הבור . וכשהיו כולם אל תוך הבור אז קפץ הר׳ מאיר אל
שפתו והיה הולך סביב הבור כדי לעיין אם נמלט איש מהם החוצה.
וכשראוהו העירונים בקשוהו להחיות את נפשו, והשיב: כלו אחותינו, כי
בשעה אחת עיניכם בי [ואינני] . וחזר לבור וישליכו אש למעלה על גב
הנסרים, ויצאה נשמתם בבת אחת בלא אוי ואבוי . כל זה העיד השליח של
ר׳ אליעזר בן הר״ר יעקב הי״ד כי בקשוהו (לכונן שמה) לבשר שאחד מהם
לא נותר . ואפילו אחד (מהם) מן הילדים לא אמר אוי ואבוי, ואפילו לא בכו .
פרשת (השם?) ינקום נקמתם וירחם על צאן מרעיתו[1]. כל זה מצאתי בנייר
אחד ישן ומטושטש בשנת שע״ו לפרט בשעה שמפנה העפר והאבנים מן
הב״ה (ביה״מ?) פה שחרבו המורדים . וגם מצאתי בזה הנייר גזירות שו״ם
בשנת תתנ״ו . ועוד מצאתי בכתב הזה בזה הלשון מורינו הרב ר׳ מאיר
מרוטנבורג בר ברוך שם לדרך פעמיו . . . .[2].

7. Folio 147b: „ומתענין בר״ח סיון עד ערב ועשפרא בלע״ז . כי בו
ביום נהרגו י״ב פרנסים הגדולים בגזירת תתנ״ו[3] שנשארו טמון בחצר
ההגמון עד ר״ח סיון . אז בא כומר אחד ועשה בכישוף אווזה . . . כל זה
קבלתי ממוריי ורבותיי הזקינים אשר בארץ המה ע״ה . ובזה משמע הפרנסים

---

[1]) Dasselbe in שמוש תהלים des Elieser b. Samuel, Cod. Carmoly N. 335, später im Besitze N. Brüll's, gegenwärtig der Stadtbibliothek in Frankfurt am Main angehörend. Die Erzählung ist dort überschrieben: מצאתי המעשה הנזכר למטה בתפילה ישנה בק״ק ווירמיישא והעתקתיו : קהל נורטהויזן . . . .

Elieser b. Samuel besuchte 1559 die Wormser Synagoge und schrieb die Inschriften derselben ab, s. MS. 40, 511. Ueber die Verfolgung in Nordhausen s. Zunz, Syn. Poesie S. 41 und Salfeld S. 367. Auch Cod. Oxford 2240 bringt die Erzählung Elasar's und die von Nordhausen.

[2]) Den Bericht über die Verhaftung Meïr's veröffentlichten Lewysohn (נ״צ S. 36) nach der Wormser, und A. Fuld (zu שם הגדולים) nach der Breslauer Handschrift. S. die Litteratur darüber bei Back, R. Meïr b. Baruch I, 62 ff, und Kaufmann MS. 40, 126 ff.

[3]) Bis hier wörtlich in den alten Minhagim. Die Legende von den 12 Parnassim bezieht Juspa (מעשה נסים N. 10) mit Recht auf das Jahr 1349, s. Salfeld, S. 265.

לבד הם נהרגים בר"ח, אבל בספר זכרונות המתים ובסליחה אליך צורי
אינו משמע כן, כי בהם משמע שנהרגו בו ביום כמה וכמה. . . .

8. Ueber den Aufruhr 1614 und die Vertreibung der Juden aus Worms 1615 berichtet Liwa als Augenzeuge an zwei verschiedenen Stellen.

Folio 153a: הנה אבא במגילת ספר למען ידעו דור אחרון בנים
יולדו יקומו ויספרו לבניהם ולא ישתכחו מעללי אל אשר עשה ועולל ברחמיו
הגדולים וחסדיו פה ק"ק וורמיישא, איך תמיד הפיר עצת גוים והניח (1. והניא)
מחשבות עמים אשר לשואה יבקשו ושננו כחרב לשונם ודרכו קשתם שיניהם
חנית וחיצים ולשונם תצמיד מרמה, ומבקשים לתת אותנו לבושת ולבוז
ולחרפה ולכלימה, יהמיון תמיד אויבינו, ינשאו ראש שונאינו, לשפוך ח"ו
דמינו. לגזול ולעשוק כל קנינינו. מה מאד היה לבינו חלל בקרבינו, ואימת
מות נפלה עלינו, לולי י"י הגדול והנורא שמשגב הוא ביום צר לנו, ותמיד לא
יעזבינו. ברוך י"י אשר לא נתננו טרף לשיניהם ולא מאס בנו לכלותינו. ברוך
הוא וברוך שמו. כי בערב ט' באב שנת שע"ה (1. שע"ד) לפ"ק לעת הערב
בשעה לקרוא מגילת איכה באו לפני שער היהודים כמה מאות בעלי בובים[1]
עשירים ודלים, וחרקו שיניהם ועלילות רשע יעלילו, כי לא היה דעתם אלא
לנקום ח"ו ולשלול ולבוז את כל אשר לנו, כי אומרים הכל בפה אחד
עשירים ודלים: היהודים וכל אשר להם לנו הוא, כי נפשם וממונם נתן לנו
מהקיסר יר"ה במתנה גמורה, על כן נעשה עמהם כרצונינו. ואין שר ומושל
אפילו הקיסר יר"ה עצמו אין יוכל למחות בנו. וכל אשר אנחנו עושים עמהם
בדין נעשה עמהם. והלכו ושברו השער הקטן, ובזה נמסו (1. המסו) את
לבבינו. ורוצים (1. ורצים) כמה וכמה מאתנו אנשים ונשים ובחורים ובתולות
וטפם אשר רך לבבם ונחבאו בחבאה (בהחבא?) עד שלא היה יודע אחד
מחבירו מאומה כמעט כל הלילה. ויתר העם חזקו ואמצו את לבבם והלכו
בזריזות ולקחו עצים ואבנים וחביות ומלאו אותם בעפר ועמדו (!) אותם לפני
השערים כדי שלא יוכל האויב לבוא אל רחוב היהודים. ואז הלכו האויבים
ולקחו שלשלת אחת של ברזל וסגרו השערים מבחוץ כדי שלא יוכל אחד
מאתנו לצאת אל המקום. והתחילו ודברו דברים קשים ורשעות הגוים, זה
אומר בכה וזה אומר בכה, זה אומר הכום וזה אומר זרקום, ופני כהנים לא
נשאו וזקנים לא חננו. ומרוב דאגה ופחד שנפל עלינו פן יחם לבב העם הרע
והנמהר אשר במר נפשם כי אינם חפיצים רק לנקום נקם ח"ו. אבל מתוך
רוב צעקה ובכיה ותפילה שנעשה בעת הזאת מקטן וגדול אל אלהי השמים
וארץ, וישמע י"י את קולינו וירא את ענינו ולחצינו, וגם זכות אבותינו היה
בעזרתינו, וירחם י"י אלהינו עלינו ועל טפינו ויצילינו מידם, כי נפל פחד ופחת
עליהם, כי היה בינינו גדול הדור ושמו האלוף והגאון פ"ה כמהור"ר גדליה והוא

---

[1]) Hier sind wohl die Zünfte, die Urheber des Aufruhres, gemeint, s. Wolf, Geschichte der Juden in Worms, S. 56, 57, und MS. 7, 42. Die Etymologie des Wortes בובים ist mir unbekannt. Folio 124b macht Liwa einen Unterschied zwischen בעלי בובים und עירונים. S. Juspa מעשה נסים N. 9. Ueber die Ereignisse selbst vgl. Grätz X, 34.

היה בעל שם[1], ועשה בשמות שהיה רחוב היהודים מלא בעלי מלחמות והלכו עם שריונים ועם כל כלי מלחמתם, ורואים השונאים אותם על החומה ונפל פחד עליהם. וגם ישועות אלהינו היה עמנו ברוך הוא וברוך שמו אשר לא נתננו טרף לשיניהם ולא מאס בנו לכלותינו. ונתן רוח אחרת בתוך המלומד שבהם ושמו קַמְנִיץ והוא היה צורר היהודים ועמד עלינו לכלותינו,

כי אין צורר היהודים כמוהו בכל העולם, וגם חתימתו לא היה אלא שונא ישראל, כי פיו ולבו ומחשבותיו כל היום וכל הלילה לא היה אלא להרוג ולשלול ולבוז את שונאי ישראל. ומכח רוב פחד ומורא מלכות של הקיסר יר"ה שהיה עליו, כי הוא היה עשיר. והוא רץ ובא והביא שני עדים עמו ויבוא בתוך העם המר וצעק בקול מר על בעלי בובים, ואמר: אחיי וריעיי השמרו בנפשיכם ובממוניכם שבל תשלחו יד ביהודים בגופם ולא בממונם, וגם פראצ"שיהר איך דא (protestire ich da) נגד כל העם הזה כי ממני ומעצתי לא יעשה הרעה הזאת. ע"כ אחיי וריעיי במטו מכם שבו ואל תעשו הרעה הזאת כי אין תשובה על זה נגד הקיסר יר"ה מי שעושה כה. אבל אבטיח אני בכם שאני אבוא עליהם בדין ובמשפט, שהיהודים וכל אשר להם יהיו לכם ולבניכם, ואז עשו עמהם כרצונכם, רק אל תשלחו יד בהם עתה. ומתוך דבריו היה משמיט כל אחד מחבירו והלכו לביתם, כי נפל פחד הקיסר יו"ה עליהם בשם על העשירים, כי הם היו חס (!) על ממונם יותר מדלים. ואח"כ ב' שעות אחר חצות הלילה הלך האשל הגדול ר"ג ור"מ פה האלוף והגאון מהו"רר שמואל בכרך ולקח עמו מנין אנשים והלך לב"ה וקרא מגילת איכה. ואני נלאיתי לכתוב היאך יצא הדבר ....

Folio 121a:

ערב ראש חדש (שבט) הוא פה תענית צבור על הנס שנעשה לנו כמבואר להבא. כי בשנת שע"ה לפ"ק בשביעי של פסח בהשכמה בשעה שהחזן היה מתפלל ש"ע בק"ר אחר קדושה, והיה בזמן ההוא חזן ושמש אהובי ומחותני הר"ר נתנאל ע"ה קמו עלינו גוי עזי פנים אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא יחן יותר משש מאות בעלי בובים ובאים עלינו ביד חזקה ומשברים השער של רחוב היהודים ויגרשו(ם) אותנו ונשינו ובנינו ובנותינו וטפינו וכל הנלוים אלינו מביתינו (!) ומעירינו ומכל אשר לנו, כלה גרש יגרש אל עבר הנהר ריינוס. והיינו בשעה הזאת בסכנה ובדאגה גדולה עד מאוד להשו(ת)קיע אותנו במים בשעה שעוברין אותנו מעבר הנהר ריינוס. ותיכף ומיד בשעה הזאת שגרשו אותנו מרחובותינו הלכו הבעלי בובים ומהרסים את בית מקדשינו מעט וגם ב"ה של הנשים, וגם בית המדרש של אנשים, וגם הבנין לפני ב"ה של הנשים — ועמדו שם חרוב עד יום ג' כ"ט סיון ש"פ לפ"ק. אז התחיל לבנות הבית הכנסת של אנשים ובונה אותו עד יום ב' כ"ד אב ש"פ לפ"ק התחיל לעשות הגווע"לב מב"ה של אנשים ויגמר אותו יום ו' כ"ט אב סמוך להכנסת כלה. י"י יזכינו אותנו ואת זרעינו ואת זרע זרעינו להתפלל בו עד ביאת הגואל בב"י בשלום ובשלוה אוי"ר — ואח"כ הלכו על בית העלמין וחופרין ומשברין שם כמה מאות מציבות, וגם איזה בנינים שעומדים שם, וגם הבית אשר אומרים בו צידוק הדין. וגם לקחו מרחוב היהודים כמה חביות של יין וגם אכילות ואכלו ושתו

[1] Ueber Gedalia s. Kaufmann a. a. O. S. 20.

וששים על בית עלמין . והיה בבית עלמין מצבה אחת שהיה ישן אלף וחמשה מאות שנים וכמה שנים יותר, והיו משברים אותה המצבה חתיכות חתיכות ושלחו אותה חתיכות מעבר לים[1]). ואנחנו היינו שם בגלות מעבר לנהר ריינוס בכמה כפרים השייכים לתוכוס יר"ה מהיידלבורג הנקרא פליפוס ורידריך בציווי התוכוס . כי הוא היה בעת הזאת תוכוס בהיידלבורג, ואח"כ בא עליו הקיסר וערדינאנדוס יר"ה ויגרש אותו ולקח את מדינתו וגם המלך ספרד ושאר שרים אשר לקחו חלקם ממדינתו על ידי מרידתו אשר מרד בקיסר יר"ה כמו שכתוב בקרוניגין שלהם . עד שבאו השרים גדולים דהיינו התוכוס יר"ה מהיידלבורג והשני לו ההגמון משפייאר בציווי הקיסר יר"ה ושמו מטיאס, כי הוא היה קיסר בעת הזאת, ואחר מות(ו) קיסר מטיאס היו מבררין לקיסר וערדינאנדוס הקורוירשט והתוכס מהיידלבורג היה ג"כ בתוך הקורפירשטין והיה מברר אותו ואח"כ היה מורד בו ולקח ממנו המלכות פעם ואח"כ בא עליו הקיסר וערדינאנדוס בעם כבד ונצח אותו ויגרש אותו ממלכותו, ולקח ממנו כל מדינתו . והשיבונו אל ביתינו בכבוד גדול בחסדו וברחמיו י"י ברוך הוא וברוך שמו אשר לא עזב חסדו ואמתו מעמנו ומעמו ישראל, בערב ר"ח שבט שע"ו לפ"ק. ואח"כ בשנת שע"ז לפ"ק קיימו וקבלו (קיימנו וקבלנו?) עלינו להתענות בכל שנה ושנה בערב ר"ח שבט ולומר סליחות וגם תחנון . ובפעם הזאת שקבלנו עלינו התענית היה פה הרב ור"י הגאון מהו"ר ווייטל מווין . ולאחר זמן נסע הרב הנ"ל מקהילתנו אל ארצו ואל מולדתו . תכף ומיד בשנה הזאת שנסע הרב מקהילתנו עמדו איזה אנשים ומבטלים התענית. (כתב המעתיק . זה זמן כמה שנים אשר התענית וסליחות הנ"ל הוא כימי הקדמונים ויהיו עד ביאת הגואל אמן).

Das Lehrhaus, von dem hier die Rede ist, kommt in den Minhagbüchern sonst nicht mehr vor. Liwa erzählt von dessen Zerstörung 1615, nicht aber von seiner Herstellung 1620. Das Lehrhaus lag in Trümmern bis Löb Sinzheim (st. 1744 in Wien) es um ein Jahrhundert später wieder aufbaute. Daher heisst es auf dem Grabsteine Sinzheim's: בנה חרבות בית מדרשו של רש"י בקהלה קדש ווירמיישא[2]). Man beachte, dass Liwa das Lehrhaus noch nicht nach Raschi benennt; diese Bezeichnung muss zu seiner Zeit noch keine verbreitete gewesen sein. Das Lehrhaus wird Raschi zuerst von Juspa im Namen des Elia Loanz beigelegt[3]). Ferner ist beachtenswerth, dass Liwa der sogenannten Raschi-Kapelle keine Erwähnung thut, wohl aus dem einfachen Grunde,

---

[1]) Der Passus vom Grabsteine ist bei Lewysohn נ"צ S. 3 abgedruckt. Er wurde schon von Mannheimer, S. 5 besprochen, vgl. MS. 40, 559.

[2]) Frankl, Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien S. 119.

[3]) Lewysohn נ"צ S. 101, wohl aus JW folio 165.

weil diese erst 1624 von David Josua Oppenheim erbaut wurde, wie ich an einem anderm Orte nachgewiesen habe[1]). —

Sinai b. Jsaak Seklin Loanz, der Redakteur von Liwa's Minhagbuch und Beamter der jüdischen Gemeinde in Worms (נאמן הקהלה), starb 1753[2]). Sein Vater Isaak Seklin zu der Eichel war Assessor (דיין) in Worms, und starb 1710[3]). Isaak schrieb Anmerkungen zu Liwa's Minhagbuche, die Sinai anführt[4]). Sinai edirte 1714 die oben erwähnten מערבות יוצרות ... ומנהגים דק"ק ווירמיישא[5]), kopirte 1734 oder 1735 das Wormser Memorbuch für das sogenannte Bethaus Raschi's[6]), und redigirte 1746 das Minhagbuch Liwa's. Ueber sein Verfahren bei der letzteren Arbeit sagt Sinai in der Vorrede: וזאת יעמוד לי באשר שהיה בידי כתוב מנהגים דק"ק קהילתינו וורמיישא בכתב ישן ומיושן ומטושטש ואחד מן אלף שיוכל לקרות מתוכו המנהגים שנהגו הקדמונים ואחת לאחת נשכחו, כי נכתבו כמה דברים על הגליונות, וכל הקורא בתוכו הוא ילאה, כי אין שום אדם יוכל לעיין ולהבין על איזה מקום שיהיה ראוי לכתוב. ע"כ באתי . . . . . וטרחתי זמן רב וכתבתי המנהגים הזה (!) מלה במלה חדש מישן תוציאו וכל דבר שנכתוב על הגליון כתבתי בתוכו למקום הראוי לו, וכל הנסים והנפלאות אשר נעשו לאבותינו פה כתבתי על אותו דף ועל אותו

1) MS. 40, 557. Vgl. Bloch's Oesterreichische Wochenschrift 1899, N. 6.

2) Memorbuch in קע"י III, 44; התורני מופלא בתורה ובחסידות איש ישר ונאמן הקהילה מהר"ר סיני בר מהור"ר יצחק זעקיל זצ"ל . . . [נפטר בש"ט ליל שני דסכות ונקבר למחרתו בי"ט שני לפרט תקי"ד לפ"ק].

Auch seine Grabinschrift, N. 10 der Wormser Grabsteine, hat das Datum תקי"ד. Lewysohn veröffentlichte diese Inschrift in dem jüdischen Litteraturblatt 1876 S. 30, wo er irrthümlich תק"ד schreibt. Demzufolge meint er Magazin IV, 53, dass Sinai 1743 gestorben sei. Das ist aber unmöglich, denn Sinai schrieb die Minhagim Liwa's 1746 ab, überdies versieht er im Grünen Buche Folio 248b Aufzeichnungen von 1748 und 1752 mit seiner Unterschrift.

3) Grünes Buch קע"י IX, 20: ליל ב' נפטר ולמחרתו י"ב שבט [ת"ע] נקבר המנוח החסיד הדיין מהור"ר זעקלי אייכל זצ"ל ושבח"ל. Lewysohn (Mag. a. a. O.) hält Isaak für einen Sohn des Elia Loanz, und Sinai folgerichtig für dessen Enkel. Auch das ist unmöglich, denn es liegen zwischen Elia und Sinai 117 Jahre. Jsaak könnte höchstens der Enkel Elia's sein.

4) Folio 83a: אבל אדני אבי המנוח א"מ מהור"ר זעקלין אייכל זצ"ל כתב בכאן שנג כתב המנוח אביו של המעתיק זצ"ל . . . Folio 131a wieder: הכותב כי . . .

5) Sinai erwähnt dies Folio 117a: כתב המעתיק ולעת עתה הם נדפסים, כי אני המעתיק חפשתי כל הסליחות והפסוקים שלהם והיוצרות ומערבות שהיו מבולם בכתב סדרתי אותם דבר דבור על אופניו והבאתי לבית הדפוס . . .

6) Salfeld, Martyrologium, S. XXXVIII. Ich möchte הפרו"ת statt דפרו"ת lesen.

מקום שראוי לכתוב. והצגתי סימנים בסוף זה הספר כדי שיוכל הקורא למצוא בנקל מה שהוא רוצה. גם כתבתי בתוכו איזו מנהגים שנשתנו בימי . . . . . נגמר היום יום ד׳ טוב מנחם כסדר ולפרט והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ועשיתם ושמרתם אותם ושמר, אותיות ראשונות לפ״ק תק״ו. הקטן והשפל סיני בן המנוח מהו״רר יצחק ועקלין וצ״ל מוורמיישא.

Die Vorlage Sinai's, die Wormser Handschrift, war also in schlechtem Zustande, und mit vielen Nachträgen des Verfassers und Anderer am Rande versehen, wie sie Lewysohn (S. 7) schildert. Sinai schaltete die Randglossen in den Text ein, und machte sie durch Klammern kenntlich. Auch die historischen Berichte, welche in der Handschrift am Schlusse standen, brachte Sinai in den Text hinein. Seine Zuthaten versah Sinai mit den Worten כתב המעתיק.

III. Juspa Schammas.

Jiphtach Joseph Juspa b. Naphtali Herz Levi aus der Familie Manzpach[1]) wurde am 13. des ersten Adar 5364 (1604) in Fulda geboren[2]). Er verblieb dort bis zu seinem 19. Jahre. 1620 studirte Juspa auf der Jeschiba des Fuldaer Rabbiners Pinchas Levi[3]). 1623 ging Juspa nach Worms, zunächst um dort die Jeschiba des Elia Loanz zu besuchen[4]). Dort vervollständigte er seine Kenntnisse auf dem Gebiete des Talmuds und der jüdischen Literatur. Von Elia, dem vielgereisten Gelehrten und Wunder-Kabbalisten (בעל שם) hörte Juspa auch die Wormser Wunder und Legenden, die er in seinen Werken im Namen des

---

[1]) Er nennt sich in der Vorrede zu dem Minhagbuche (in meinem Besitze): יפתח יוסף בן ר׳ נפתלי הירץ סג״ל מנצפך ממשפחה מעולה.

[2]) Folgt aus der Erzählung in dem erwähnten Minhagbuche Folio 108a; בדידי הוה עובדא שנעשיתי בן י״ג שנים בשנת שע״ז ביום השבת פ׳ תצוה י״ג לחדש אדר ראשון ולמדתי הקריאה של תצוה ונודע הדבר למרנן ורבנן ולא הניחו אותי לקרות תצוה וקריתי כי תשא כי אמרו שצריך להיות הקורא בציבור בן י״ג שנים ויום אחד . . .
Ibid 116a: נהירנא כד הויתי טליא בתחלת מחזור קצ״ג בק״ק בולדא במקום מולדתי . . .

[3]) Maasse Nissim No. 1: דא איך (רבי יוזפא שמש) בין גיוועזן איין בחור האב אויף דר ישיבה גילערנט צו פולדא. דארט איז רב גיוועזן הגאון הגדול מוה״ר פנחס, איז ערשט אפילאנט גוועזן אין פראג . . . אונ׳ בשנת ש״פ דא ער נאך גוועזן איז בק״ק פולדא דא האב איך גילערנט אויף זיין ישיבה . . .

[4]) Ibid No. 2: בשנת שפ״ג בין איך קומן לכאן ק״ק ווירמיישא צו לערנן אויף דר ישיבה דז זעלביג מאל איז רב גוועזן הגאון מוה״רר אלי׳, מן הוט אים גיהייסן (רבי אליה בעל שם) פון דען הב איך געהערט . . .

Lehrers erzählt. Juspa fühlte sich in Worms behaglich, und kehrte nicht mehr nach Fulda zurück. 1625, also in seinem 21. Lebensjahre, war Juspa noch ledig, und wohnte als Gast bei dem durch seine Wohlthätigkeit bekannten Wormser Vorsteher David Joschua b. Joseph Oppenheim, dem Erbauer der Raschi-Kapelle[1]). Später heirathete Juspa die Frau Peierchen (פיירכען)[2]), und fand bei der Gemeinde eine Anstellung für das ganze Leben. Juspa scheint in Worms zuerst die Stelle eines Stadtschreibers (סופר) bekleidet zu haben, denn er spricht von Scheidebriefen, die er 1634, 1638[3]), 1640[4]) und 1647[5]) angefertigt hatte. Seit 1648 war er Schammas, Vertrauensmann (נאמן) und Schreiber der Gemeinde. In dieser Stellung diente er der Gemeinde 30 Jahre, bis er 13. Schebat 5438 (1678) in seinem 74. Lebensjahre starb[6]). Juspa hinterliess, so viel uns bekannt ist, drei Söhne und zwei Töchter, und zwar:

Elieser Liberman, der Uebersetzer und Editor des Maasse Nissim. Er schrieb eine תפלה לקיבוץ גליותינו zusammen mit Abraham Marguliot (St. C. B. N. 3347), und selbständig ein Lied für Sabbath, von dem Chajjim Bacharach eine Abschrift besass[7]). Elieser ist wahrscheinlich der Vater des Sekle b.

---

1) Minhagbuch folio 141b: נהירנא כד הויתי בחור פנוי בית הפרנס דוד אופנהיים זצ"ל והיה לו סופר כותב לו ס"ת ובשבת פ' ויצא הכנים הס"ת ההיא לב"ה . . . ואחרי סעודת שחרית דהיינו לעת ערב לשליש סעודות היה לדוד סעודה חשובה . . . . והרב מוהר"ר מאיר שיף מנוחתו בגן עדן היה דורש באותה סעודה דרשה חשובה, והיה באותה זמן עדיין רך בשנים, כי לא היה בעת ההיא רב תופס ישיבה והיה זה בחודש כסלו בשבת פרשת ויצא שנת שפ"ד לפ"ק . . . (S. מעשה נסים N. 9 und נ"צ S. 108).

2) Sie starb 1688, קבץ על יד, פנקס ההקדש IX, 23.

3) Das erwähnte M. B. folio 99a.

4) ibid. 99b.

5) ibid. 97b, vgl. weiter den Titel zu dem Memorbuche Juspa's.

6) S. seine Grabinschrift bei Lewysohn נפשות צדיקים S. 69. Das Wormser Memorbuch (קבץ על יד III, 28) gedenkt seiner mit folgenden Worten: הישיש חכם וסופר החבר רבי יפתח יוסף בר נפתלי הלוי . . . "והיה סופר ונאמן ושמש פה בקהלתינו יותר משלשים שנה והיה אהוב ונוח לבריות ועסק בצרכי צבור באמונה גם חיבר פירוש לקוטי יוסף על תפלות כל השנה . . . Vgl. ferner פנקס ההקדש a. a. O. S. 23 — Ausser den erwähnten Beschäftigungen war Jospa auch Schochet, denn im M. B. folio 117a schreibt er: אין שוחטין ביום ו' אחר חצות היום, וכן נהגתי אני יוזפא, שמש, שוחט.

7) Kaufmann, Jaïr Chajjim Bacharach, S. 125.

Liberman, der ein Klagelied auf die Zerstörung von Worms 1689 geschrieben hat, welches hinter dem Maasse Nissim gedruckt ist[1]). Indem Elieser Liberman dem Maasse Nissim Juspa's die 25. Erzählung von der Zerstörung Worms' hinzufügte, nahm er auch das Klagelied seines jungen Sohnes auf.

Ein anderer Sohn Juspa's, Jakob, starb 1667[2]).

Der dritte Sohn hiess Israel Mose Samuel Sanwel, er starb 1699[3]).

Eine Tochter Juspa's hiess Tamar, sie starb 1666[4]).

Die zweite Tochter Mindele, war die Frau von Samuel Sanwel Sofer, der 1697 in Hanau die unten angeführte Notiz schrieb[5]). Sie starb 1723[6]). —

---

1) Das Lied ist überschrieben: אײן נײא קלאג ליד פון חורבן ק"ק װירמײשא. Es ist unterzeichnet von הבחור זעקלי בן כהר"ר ליברמן סג"ל מװרמײשא.

2) Lewysohn נ"צ S. 71, vgl. קע"י III, 28.

3) קבץ על יד. III, 21, vgl. Kaufmann, S. 76.

4) Lewysohn und קע"י a. a. O.

5) Lewysohn fand in einem Machsor, ed. Venezia 1568, folgende Notiz geschrieben:
היום יום א׳ כ"ה תמוז תנ"ז לפ"ק. בהיותי פה ק"ק הענא בבית הנעלה כמר מענדלין בר אורי װײבש ז"ל מװירמײשא העתקתי לכבודו אות באות מפנקס הקברות של ק"ק װרמײשא אשר כתב חמי המנוח כהר"ר יוזפא שמש זצ"ל יום פטירת אבא מורו זקינו של כמר מעגלן הנ"ל הרב הגדול המפורסם בכל תפוצית ישראל הגאון כמהור"ר אלי׳ זצ"ל הנקרא מו"ה אלי׳ בעל שם. וזה לשונו: ביום ה׳ כ"א תמוז שצ"ו נפטר הישיש הגאון המופלג אב"ד מהר"ר אלי׳ זצ"ל והספידו בבית החיים תכף לפני מטתו מו"ה מענדלן ומהר"ר אהרן ומהר"ר אברלן והר"ר מענדלן מעשר, ולערב אחר מנחה בבית הכנסת בו ביום הספידו עוד פעם מרנן הנ"ל מבלעדי הר"ר מענדלן מעשר שלא החזיר להספידו ועוד הספידו בב"ה הר"ר ליזר הורגעק, ובתוך שבעה בתוך ביתו הספידו הר"ר עקיבה חזן והר"ר יוזפא בולדא, עכ"ל. כל הנ"ל העתקתי מגוף הפנקס הנ"ל נאום הק׳ שמואל זנויל בלא"א כהר"ר אהרן בנימן װאלף זצ"ל מגולי װרמײשון (so.).

Mag. IV, 52. Ueber die hier erwähnten Männer giebt Kaufmann a. a. O. Auskunft, bis auf Juspa Fulda, den er nicht zu kennen scheint. Ich fand den Namen zwei Mal im Grünen Buche. Folio 119a zum Jahre 1635: קנה מצוה הר"ר יוזפא בולדא, und Folio 137a zum Jahre 1642 wieder: קנה מצוה ר׳ יוזפא מבולדא. Es ist wohl kein Anderer als unser Juspa Schammas, der mitunter nach seiner Vaterstadt Juspa Fulda genannt wurde. Juspa selbst schreibt auf dem Titelblatte des Wormser Memorbuches: מאת הסופר יוסף בר נפתלי הלוי שליטא"ם מבולדא הדר לעת עתה פה װירמײשא, s. Salfeld, Martyrologium, XXXVI. Dass Juspa im פנקס הקברות von sich in dritter Person spricht (והר"ר יוזפא בולדא), macht meiner Behauptung keine Schwierigkeit. Im Memorbuche קע"י III, 28 fehlt der Passus von den Trauerreden.

6) Memorbuch ibid., S. 34.

Juspa war das Muster eines treuen, bescheidenen Gemeindebeamten. Er kannte keine andere Welt, als die Gemeinde, der er sein ganzes Leben widmete. Sein Gesichtskreis ging nicht über seinen Wirkungskreis hinaus, und er lebte in Worms in voller Zufriedenheit mit sich und Anderen. Die Amtsthätigkeit Juspa's brachte es mit sich, dass er mit der Bevölkerung, der er diente, wie verwachsen wurde. Er nahm überall, bei freudigen wie bei traurigen Gelegenheiten lebhaften Antheil, und wurde von Allen geliebt und geachtet. Wie Juspa während der Pest 1666 muthig und auf Gott vertrauend der Gefahr trotzte, werden wir weiter (IV, 4) sehen. Juspa war auch schriftstellerisch thätig, und verfasste: 1. מעשה נסים. Dieses bekannte Wormser Wunderbuch schrieb Juspa wohl, wie seine übrigen Werke, in hebräischer Sprache, wir besitzen es aber nur in der jüdisch-deutschen Uebersetzung seines Sohnes Elieser Liberman's[1]). Asulaï (s. v. Elasar Rokeach) lag eine Handschrift von diesem Werkchen vor, vielleicht in hebräischer Sprache. Die Schrift wurde viel gelesen, wiewohl man sich über die „Wormser Nissim" lustig machte[2]). Das Büchlein erlebte von 1696 bis 1788 neun Auflagen, und zwar:

1696, Amsterdam. Bodleiana.

1702, Frankfurt a. O. Bodleiana.

1723, Amsterdam, zusammen mit dem Buche מעשי ד'. In meinem Besitze.

1725, Homburg v. d. H. Bodleiana.

---

[1]) Fürst, B. J. II, 248 s. v. Liebermann meint, das Werk sei „hebräisch allein Frankfurt a. O. 1702, 8 (Bl. 32)" erschienen. Dasselbe bei Lewysohn נ"צ S. 70, wo noch hinzugefügt wird: „es befindet sich von dieser ersten Ausgabe ein Exemplar auf der Bibliothek zu Oxford". Das Alles ist falsch. Fürst's Quelle ist Wolf III N. 287c und N. 898b, aber aus den Angaben Wolf's ist ersichtlich, dass er von der Uebersetzung spricht. Richtig ist die Ausgabe von 1702 bei Steinschneider C. B. N. 4994 unter die Uebersetzungen aufgenommen, und auf Wolf verwiesen worden.

[2]) S. Grunwald, Mittheilungen I, 63 und II, 68.

1767, Fürth. Lewysohn נ"צ S. 70. Die Ausgabe besorgte Abraham Wallerstein, dem Canstatt (Drangsale der Stadt Worms S. 147) das Werk irrthümlich zuschreibt.

1777, Offenbach. Im Besitze der jüdischen Gemeinde zu Worms.

1788, Frankfurt a. O., zusammen mit dem 2. Theile des מעשה ד'. Benjakob s. v.

? Fürth, zusammen mit dem genannten Buche. Benjakob.

? Frankfurt a. O., ebenfalls mit dem genannten Werke. Benjakob.

2. ספר הזכרת נשמות. Memorbuch, im Auftrage des Liwa Oppenheim auf Pergament, nach 1630 geschrieben[1]). Es befindet sich im Besitze der Wormser Gemeinde. Auszüge aus dem Memorbuche, die spätere, nicht kenntlich gemachte Zuthaten enthalten, sind in קבץ על יד III (1887) veröffentlicht. Wahrscheinlich ist das Memorbuch mit dem פנקס הקברות identisch, welches Juspa's Schwiegersohn benützte (s. oben).

3. מנהגי ק"ק ווירמיישא. Darüber handelt das folgende Kapitel.

4. לקוטי יוסף. Kommentar zu den Gebeten, erwähnt im Memorbuche, s. oben. Das Ms., gegenwärtig im Besitze des Herrn Bondi in Mainz, wurde von S. Beer benützt[2]).

5. שיר מוסר. Moralgedicht, auf einem Folioblatte in Amsterdam 1690 gedruckt. Bodl.

6. תחינה בשביל חברת קברנים. Lewysohn נ"צ S. 70. Befindet sich im Archive der jüd. Gemeinde zu Worms.

---

[1]) Salfeld, S. XXXVI.

[2]) S. dessen עבודת ישראל S. VI.

IV. Das Minhagbuch des Juspa Schammas.

Von dem Minhagbuche Juspa's giebt es drei Versionen:

Die erste Version, Autograph, ist die ausführlichste. Sie wurde von Juspa 1648 auf 165 Papierblätter in Quart sauber geschrieben. Juspa's Mittheilungen reichen bis 1647. Am Rande befinden sich hie und da Nachträge Juspa's, Anmerkungen des Jaïr Chajjim Bacharach, und solche von einer späteren unbekannten Hand. Die Handschrift war im Besitze des Sanwel Bacharach, wohl Sohn des soeben erwähnten Jaïr[1]), und eines Israel Binga. Die Namen dieser Besitzer sind auf dem ersten Blatte verzeichnet. Folio 75a oben ist wieder Simon Ulma[2]), der Name eines dritten Besitzers, eingetragen. Die Handschrift ging dann zu der Familie Lehren[3]) in Amsterdam über, und ich erstand sie bei der Versteigerung der Lehren'schen Bibliothek im Frühjahre 1899. Ich werde sie unter IE citiren.

Die zweite, kürzere Version, ebenfalls Autograph, in Oktav, am Anfange und Schlusse defekt, ist im Besitze der Wormser Gemeinde. Dass diese Version eine Kürzung der ersten ist, sagt Juspa selbst Folio 174a:

ומ"מ בטרם אסיים צריך למודעי בימי חרפי בשנת ת"ח כתבתי מנהגים ארוכים וכתבתי שם גם כל הדינים, ואם ירצה יראה במנהגים ארוכים וימצא מבוקשו . והנה כתבתי שם כמה עניינים שאין השתנות פה במנהג רק הנהגתו פה כמו בשאר מקומות וקהילות. ועוד כתבתי בהם עניינים שהם שלא לצורך כלל והארכתי ביותר, על כן עלה מחשבה לפני להעתיקם בדרך קצרה וכן עשיתי וכתבתים בקיצור כי הקיצור אני אָהֵב . ברוך הנותן כח ליעף . סליק.

Dagegen macht Juspa in dieser Version Mittheilungen über Vorfälle, die sich zwischen 1648 und 1676 zugetragen haben. Ich citire sie JW.

Die dritte Version ist in Cod. Oxford 909 enthalten (JO). Nach Neubauer soll sie 1648 geschrieben sein, und am Anfange und Schlusse Erzählungen aus späterer Zeit enthalten. Die

---

[1]) S. Kaufmann, I. Ch. Bacharach S. 67. 119.

[2]) Wohl der Vater des Abraham Ulma, der 1720 starb, s. Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 46.

[3]) Irrthümlich wird von Lewysohn in המגיד II, 167 angegeben, dass Lehren eine Abschrift von Juspa's Minhagbuche besitze. Die Handschrift ist Autograph.

Oxforder Handschrift würde somit die erste Version mit späteren, am Anfange und Schlusse angebrachten Nachträgen enthalten. Auszüge aus Cod. Oxford benutzten Güdemann in seinen Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts S. 218, und Kaufmann an mehreren Stellen seiner Arbeit über J. Ch. Bacharach. Aus den Auszügen bei Kaufmann entnahm ich, dass die Oxforder Handschrift Manches enthält, was die anderen zwei Recensionen nicht bringen.

Das Minhagbuch Juspa's unterscheidet sich wesentlich von dem Liwa's. Juspa kümmert sich wenig um die halachische Begründung der Riten, auch hat er wenig Sinn für Litteratur und ältere Geschichte. Dagegen schildert Juspa das Leben der Juden seiner Zeit ausführlich und treu. Vermöge seiner Stellung war Juspa mit den Sitten und Gebräuchen der jüdischen Gemeinde zu Worms wie kein Anderer vertraut, daher gewähren uns seine Schilderungen einen tiefen Blick in das innere Leben der Juden im 17. Jahrhundert. Ich führe hier Einiges aus seinen Minhagbüchern vor, und schicke die nöthigen Bemerkungen voraus.

1. Synagogaler Gesang. Die profane Musik war bei den Juden verpönt[1]); es bot sich ihnen auch wenig Gelegenheit dar, solche zu pflegen. Um so reichhaltiger bildete sich bei ihnen die synagogale Musik aus, und fast jede Nummer ihrer umfangreichen Gebete für Wochen- und Feiertage hatte eine eigene Melodie oder ein eigenes Recitativ. Von den hergebrachten Weisen wich man ungern ab, aber die Peitanim, auch die deutschen, versahen ihre Dichtungen mit von ihnen komponirten Gesängen[2]). Das Programm der Wormser Synagoge war ein überaus reiches. Juspa kennt Melodien zu

---

[1]) S. das Gutachten Maimuni's über Musik MS. 1873, S. 174.

[2]) Zunz, Synagogale Poesie, S. 114 ff., Ritus, S. 4, und Güdemann, Erziehungswesen, III, 96. Dass auch deutsche synagogale Dichter ihre Pijjutim mit Melodieen bedachten, ist aus einer Ueberschrift in Cod. Oxford 1153 ersichtlich. Sie lautet nämlich:
אופן גם (זה?) לרבינו שמעון הגדול בניגון מגטלה(?). קבלתי שהניגון מסר לו בעל החלום והוא כעין ניגון שיר של מלאכים.

שמע ישראל vor ברוך שאמר (JE 5a); zu den Stücken vor ברוך שאמר am Sabbath; zu ברוך שאמר am Sabbath, für Vorbeter und Gemeinde, welche abwechselnd sangen (9b); zu den Psalmen nach ברוך שאמר am Sabbath (10a); eine andere Melodie zu ברוך שאמר an Feiertagen (12b); eine schöne Melodie (נגון יפה) für Vorbeter und Gemeinde zu על הכל (14b); נגון יפה zu יגדל am 8. Pessachtage (14b); zu אדיר הוא und יהא שלמא רבא am Abend des 1. Pessachtages (19b); für den 23. Ijjar, den Tag der Verfolgung 1096 (23b); für den Monat Ab (27b); zu יוצר אור am Sabbath Nachmu (31b); für das Neujahr (38b); Versöhnungstag (48a); zu במוצאי und נעילה (58b); für das Abendgebet beim Ausgange des Jom-Kippur (59a); zu הכל יודוך am Sabbath Schekalim 78a); נגון יפה zum letzten Verse der Megillat Esther (80a); נגון יפה für das letzte Kaddischgebet im Mussaf des Sabbath, an welchem die Wöchnerin zum ersten Male ausgehen darf (94b); bei Beschneidungen (102b); zu יעור ויגן bei der בר מצוה-Feier (107b); für die Lektionen am Neujahrs- und Versöhnungstag (142b); schliesslich נגון המיוחד לשפינהולץ (JW 115a).

In der Wormser Gemeinde waren stets vorzügliche Kantoren angestellt. Im 13. Jahrhundert fungirte ein Abraham ראש המשוררים[1]), was vielleicht auf die Mitwirkung eines Chors hinweist[2]). Auch die Frauen hatten ihre Vorbeterinnen, die gewisse Gebetstücke zu singen pflegten. So Dolce, die Frau des Eleasar Rokeach[3]); Urania, die Tochter des soeben erwähnten Abraham[4]), und Guta[5]). Der gottesdienstliche Gesang

---

1) Lewysohn נ״צ S. 58 Epitaphie N. 50: האבן הזאת הוקמה לראש הזאת הגברת מרת אורניאה הבחורה החשובה שנבחרה (הנבחרת (wohl בת החבר ר׳ אברהם ראש המשוררים תפילתו לתפארת . . . והיא גם ה׳א לנשים משוררת בפיוטים ובעתרת . . .

2) S. משוררים bei Immanuel, angeführt von Zunz, Syn. Poesie, S. 115.

3) Eleasar sagt von ihr in seinem Klageliede: משוררת זמירות ותפילה ומדברת תחנונים, נואמת פיטום הקטורת ועשרת הדברות . . .

4) S. oben Anm. 1.

5) Die Wormser Grabinschrift N. 180, welche ich Herrn S. Rothschild in Worms verdanke, lautet: עד הגל הזה ועדה המצבה לראש הבחורה חחשובה מרת גוטא בת ר׳ נתן שהיתה מתפללת לנשים בתפלתה העדינה הנפטרה . . . ששים ושמונה לאלף הששי.

in der Wormser imposanten Synagoge war von grosser Wirkung, und lockte auch christliche Zuhörer aus den verschiedensten Kreisen herbei. Reinhard Noltz erzählt in seinem Tagebuche zu 1495: Item uf diese Zit ginge der pfalzgraf Philips churfürst mit seinem son herzog Ludwigen in die Judenschule und hörten sie singen, und gebot der pfalzgraf seinen edlen und Dienern züchtig zu sin und die Juden ungeirret zu lassen[1]). Zu 1496 berichtet Noltz wieder: Item an s. Margarethen tag (13. Juli. Es war ein Wochentag) gienge die Königin in die Judengasz in die schul und höret sie singen . . .[2]). Auch aus dem Volke strömten andächtige Zuhörer in die Synagoge, um dem Gesange zu lauschen, wie uns Liwa zum Jahre 1603 mittheilt[3]).

2. Feier des חתן תורה und חתן בראשית. Ein von einer Christin der Gemeinde vermachter Garten. — In dem einjährigen Cyklus fällt der letzte Abschnitt des Pentateuch auf den zweiten Tag des Schlussfestes, welcher daher שמחת תורה genannt wird. Damit es nicht den Anschein habe, dass mit der Beendigung des Gesetzes dasselbe für immer abgefertigt sei, liest man an demselben Tage auch einige Verse aus Genesis, dem Anfange der Bibel, vor. Dieses Symbol des ewigen Waltens des Gesetzes in der Mitte der Nation erfüllte die Mitglieder der Gemeinde mit dem Wunsche, zu der letzten oder ersten Lektion aufgerufen zu werden. Von den Glücklichen hiess in Frankreich und Deutschland der Beendigende חתן תורה, und der Anfangende חתן בראשית[4]). Sie führten den Namen Bräutigam wohl aus dem Grunde, weil schon in der talmudischen Zeit die Gesetzgebung als Verlobung und Eheschliessung zwischen

---

Eine מרת ריכנצא המתפללת של נשים starb 1298 den Märtyrertod in Nürnberg (Salfeld, S. 36).

1) Boos, Urkundenbuch, III, 395.

2) ibid. 401.

3) LB Folio 142b: פעם אחת שנת שס"ג באה גויה אחת לב"ה ושמעה איך שהיה מנגן החזן, והיה בפעם הזאת החזן האלוף והגאון פ"ה מה"רר אליה גריסא יצ"ו . . . .

4) Zunz, Synagogale Poesie, S. 87.

Israel und der Thora geschildert wird[1]). Es wurde an diesem Tage der Thora gehuldigt, wie man einer inniggeliebten Braut zu huldigen pflegt. Man setzte in Babylonien der Thora-Rolle Kronen aus Gold, Silber oder Myrtenblättern auf, räucherte und tanzte vor derselben[2]). In Spanien oder Südfrankreich wurde die Rolle mit eleganten Schleiern und Frauenschmuck aufgeputzt[3]). In Deutschland ging es decenter zu, dagegen luden dort die Bräutigame ihre Bekannten zu üppigen Mahlzeiten ein[4]). Auch pflegte man in Deutschland Feuer auf den Strassen abzubrennen[5]). Eigenartig wurde die Feier der Bräutigame in Worms begangen. Zu Bräutigamen wurden nur neuvermählte Männer zugelassen, und die Mahlzeit wurde im Brauthause, hinter der Synagoge, abgehalten, wo es sehr lebhaft zuging. Juspa schreibt über das Fest Folio 67b:
הושענא רבא . מכינים שלחן ערוך תחת הבר"ייט ה"ויז לשלוח עליו חתן
אחר סעודת שחרית Folio 72a: .תורה וחתן בראשית בשמחת תורה . . .
(בשמחת תורה) נער של שמש מכריז דרך הרחוב בזה הלשון : חת"ן וכלה
אונטר ד"ז בר"ייט הוי"ז וירן (führen) . ואז חתן תורה ואוהביו וקרוביו, גם
חתן בראשית ואוהביו וקרוביו באין תחת הברייט הויז עם נשי חתן תורה
ובראשית, ועמהן פירות חשובים להעמידן על השלחן, וגם לזורקן לפי הנערים
תחת הברייט הויז וילקטו בשמחה . גם שני גבאי צדקה באים עם פירות
נאים ומשימים על השלחן . פעם אחת ראתה ערילה אחת בשמחה זו וצוותה
קודם מותה גן אחד היתה לה סמוך לקברות היהודים אותו הגן יהיה להן
ליהודים במתנה גמורה בתנאי זה שבכל שמחת תורה יקחו הפירות של אותו
הגן וישימו על השלחן ויזרקו פני הנערים תחת הבר"ייט הוי"ז בשמחת תורה
עד ביאת הגואל . וכן ראיתי בעיני אני הכותב ואכלתי מפירות ההמה . ועתה
מזמן קרוב נחרב הגן ההוא מטעם המלחמה . ואותן הפירות הי' ב' ג"צ [גבאי
צדקה] מביאין, ומשחרב הגן הביאו משלהן, ועדיין המנהג לב' ג"צ להביא
משלהן . החתנים והבאים עמם יושבין סביב השלחן, ובפרט הרב והרבנים
באים כולם לכבוד התורה, ורוב הב"ב כמעט כולם ויושבין, ומקצתם עומדין
סביב לשלחן . ומי שיש לו חביתי יין במרתפו מביא עמו קנקן מלא יין

---

1) S. meinen Moses ha-Darschan aus Norbonne, S. 42.

2) Haï in שערי תשובה N. 314, vgl. Ibn Giat, שערי שמחה in הלכות לולב gegen Ende.

3) המנהיג in הלכות סוכה N. 59. Der Verfasser rügt dergleichen Gebräuche.

4) Or Sarua II, N. 320: ובמלכותנו בשושניא עושים חתני תורה סעודה גמורה ומזמנין מבני הקהל ונותנים להם מאכלים טובים אווזות ותרנגולין . ומצאתי עיקרו של מנהג זה במדרש . . . vgl. Tur או"ח N. 669.

5) S. Mahril הלכות סוכות, ed. Frankfurt a. M., Folio 38b.

והחתנים מביאין יין לרוב אל יחסר המזג, ואוכלין מהפירות ושותין ושמחין, ועושין מדורה של אש גדולה בחצר שלפני הבר״יט הוי״ז, וכשהאש דולק יפה יפה כמו חצי שעה אחר שהדליק, הרב עם הרבנים והחתנים וכולם יוצאין ורואין בשמחה ההוא, והב״ב מרקדין סביב האש ומחנגין כל מיני שמחות[1]. לפעמים גם הרב מתחבר עמם בחינגא סביב האש לכבוד התורה, ושוהין שם עד מנחה ושותין שם יין אצל האש והחתנים נותנים היין, ועצי המדורה השמש נותנן והחתנים פורעים לו[2].

Einen Gemeinde-Garten in Worms kannte schon Jakob Mulin; der Schammas pflegte ihn zu bearbeiten[3]. Im grünen Buche, Folio 6b, ist die Steuer verzeichnet, welche die Gemeinde vom Garten zu zahlen hatte. Daselbst Folio 79b zum Jahre 1611:

שמעתי מפי הערון מעלכר שילפיל גן שלו סמוך לגן של קהל יצ״ו והוא ראה בפנקת (!) של ערונים בקנצלייא איך היה מקוד הגן הנזכר של קהל יצ״ו שהייתה גויה אחת ונתנה הגן הזה במתנה גמורה לקהל יצ״ו. ואותה הערלת נתנה גם לדלים גוים האגים (האגם) שנקרא בל״א הייך ריד (Hoch-Ried).

Juspa bringt die Erzählung vom Garten auch in IW., Folio 95, und fügt hinzu:

ומשרבתה המלחמה נחרבו ע״י הבעלי מלחמות כמה גנים ופרדסים ובתוכן נחרב גם פרדס של קהל אשר נתנה להם הערילה הנ״ל, והיה כן חרוב כמה ימים ושנים. ובשנת תט״ו לפ״ק היה עירון חשוב נקרא רילוא וחשקה נפשו לבנות ולטעת גן זה, ובקש מן הפרנסים להשכירו לו על איזו [שנים], והיה זה לשמחה לקהל כדי שלא יהיה הגן נאבד מקהל יצ״ו, והשכירו לו על למ״ד שנים, והוא בנה אותו וזרע בו כמה מיני זרעים ונטע בתוכו כמה אילנות טעונים פירות טובים, ועשה לו גדר מסביב, ונתן כתב לקהל שהגן שאול בידו עד זמן למ״ד שנה ובכלות זמן ההוא יחזיר ויורשיו ובאי כחו את הגן לקהל יצ״ו, ומחוייב להניחו כאשר בנה ונטע אותו עם הגדר שעשה לו מסביב ועם כל השבח שהשביחו, וגם הוא יהיה מחוייב ליתן לכל שמחת תורה מפירי הגן לכשיגדילו האילנות ויעשו פירי. ועדיין הכתב ההוא ביד הקהל לראייה.

---

[1]) Nach Raschi zu כמשוורתא דפורייא (Sanhedrin 64b) pflegten die Jünglinge am Purimfeste in einer Vertiefung Feuer zu legen und darüber zu springen.

[2]) Am Rande von einer späteren Hand: מפני המחלוקת שהי׳ בק״ק פפ״ד ה׳ חשון נסע הרב הגאון בעל המחבר פני יהושע לקהילתנו להשתקע איזה שנים. וצוה לעשות תבשיל אצל האש, וכה עשינו דהיינו גריסן של פול הנקרא קאַפֶּע בלע״ז, וגם הוא בעצמו שמח שמחה גדולה ושתה עמנו.

Ueber die Zeit, wann Joschua Falk Frankfurt verlassen hatte, s. Horowitz, Frankfurter Rabbinen III, 32.

[3]) Mahril לקוטים Folio 61d (ed. Frankfurt):

ראיתי בווירמיישא, ששמש העיר זרע ירק בגן הקהל, והגפנים הקיפו את הירק מארבע רוחותיו והצריך מהר״י סג״ל . . .

Mit diesem Obstgarten hat der hinter der Synagoge mit Bäumen bepflanzte und ebenfalls Garten genannte Raum nichts zu thun. Hier war ein Promenade-Garten, und von diesem Garten heisst es in dem Privileg von 1557: auch das gärtlein hinder der schull zu einen spacier weg . . . auch vergünstigen[1]).

3. Sabbath der Bachurim. Der Sabbath, der auf das Purimfest folgte, war ein heiterer Tag für die Bachurim, welche die Wormser Jeschiba besuchten. Man ass und trank viel, und durfte allerlei Allotria treiben. An diesem Tage traten die Gemeindevorsteher zu Gunsten der Bachurim zurück, und überliessen ihnen die unumschränkte Verwaltung der Synagoge. Die Fröhlichkeit hielt einige Tage an; die Alten mussten den Wein hergeben und liessen sich das Treiben der jungen Leute gefallen. Während dieser Zeit wurden von den Bürgern Festessen für die Bachurim veranstaltet, bis endlich das ernste Studium die jungen Leute wieder in die Jeschiba rief. Aehnliche Belustigungen wurden in Worms auch den christlichen Schülern am s. Nikolaustage gewährt. Einer von ihnen verkleidete sich als Bischof, und sie zogen in der Stadt herum, um Spenden für ihren Bischof zu sammeln. Aus den Stiften bekamen die Schüler Wein und Semmeln für den abzuhaltenden Schmaus. 1499 wurde in Worms ein Schüler zum König gewählt, der mit seinen Kollegen in die Lamprechtskirche zog, woselbst der Zug sich in die Chorstühle stellte. Die Schülerbischöfe und Schülerkönige pflegten bei den Stiftsherren oder den Gemeinderäthen zur Tafel geladen zu werden[2]). Ueber den Sabbath der Bachurim erzählt Juspa JE Folio 82b:

שבת שאחר פורים בכניסתו הבחורים הולכין לבית אחד רחוק מב״ה ולובשין שבת סרבל שקורין זייט״י מנטי״ל ומטרון בראש כל אחד, כדרכו לא דרך אבל, ויוצאין מבית ההוא זה בצד זה, ובראשם נער משרתם שקורין קנע״ל גבא״י מרקד לפניהם ומשתטה לפניהם במלבושיו ובענייניו כשוטה, והגבאים לפני הבחורים וביד כל גבאי מקל מצוייר, ואחריהם כל הבחורים, וכך בשמחה רבה באין לב״ה וישיבתן על הבימה, אף אם כל השנה יושבין על הבימה בעלי בתים, מכל מקום בכניסת שבת זה צריכין לירד כדי שישבו שם הבחורים. וכשמתחיל החזן ברכת מגן אבות יורדין ובאין אצל האב

[1]) Wolf, Geschichte der Juden in Worms, S. 38.

[2]) Boos, Geschichte III, 340.

ב״ד על מקומו, והאב ב״ד משים ידיו על ראש כל בחור ומברכו כדרך שמברך כל ליל כניסת שבת להבנים . ואח״כ נכנסין הבחורים לב״ה דנשים ואם ירצו נכנסו דרך פתח היוד״ש טיר[1]) לב״ה דנשים, ובאין למקום שהרבנית אשת האב ב״ד, והרבנית מניחה ידה על ראש כל בחור ומברכ[ת]ו, ואח״כ מסבבין כל שורת ב״ה דנשים ויוצאין והולכין . ותמיד הגבאין נכנסין ויוצאין ראשון לפני הבחורים האחרים.

שחרית שבת הגבאים מתעטפין בטלית גדול כמו הבעלי בתים . ובעת שמזמרין פסוקי דזמרא הגבאין מחזרין תדיר לכל ב״ב שיש לו דרך משל למי שזכה בשבת ההוא בגלילה או בהגבהה, וכן כולם, וביקשו מאתו למחול כהיום על מצותו, כי חק הוא לבחורים ביום זה בכל שנה לחלק כל המצות ביניהן . וכן ילכו לגבאי צדקה ויבקשו מאתו למחול על אותן המצוות הנמכרים כהיום . וכן יבאו לפרנס החודש ויבקשו מאתו למחול על הסגן, כי הסגן הוא ג״כ בשבת זה לבחורים . ואף אם יעמוד אחד או שנים כנגדם ולא ימחלו, יקחו הבחורים המצות והסגן אפילו נגד רצונם . ואם יש חייוב לקרותו לתורה, כגון מי שאשתו יוצאת מלידתה לב״ה, או יא״ר ציי״ט, אין הבחורים מחוייבין לקרותו אם לא יתן להם לפחות מדה יין אחת, אבל אם יתן להם מחוייבין לקרותו, אבל גומל לא, כי יוכל לברך הגומל פעם אחרת . כללו של דבר שבת הבחורים עיקר, ומנהג עוקר הלכה, ויד הבחורים על העליונה.

סגן לוקח גבאי אחד מהבחורים וקורא להבחורים, רק השביעי הוא הרב . גם המצות נחלקין ע״י הגבאים לבחורים אחרים . גלילה בס״ת ראשונה היא לרב . עוד יש מנהג וחריות גדול לבחורים שהפרנסים מחוייבין ליתן להם צעטיל מה יתן להם כל ראש הבית סך יין, זה חצי מדה וזה מדה, וזה ב׳ או ג׳ מדות, הכל לפי הערך ולפי ריבוי הבחורים, וכל ב״ב מחוייב ליתן כאשר יושת עליו בצעטיל ההוא, ואם לא, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ורשות לבחורים למשכנו על ככה בלתי התרת הרב וקהל . וצעטיל ההוא נעשה ע״י פרנס הישיש הגמון פרנס (Judenbischof) ופרנס החודש, ושניהם חתומים עליו לראייה . ואחר פורים איזו ב״ב מכובדים מכניסים הבחורים לבתיהם ומאכילין סעודת פורים, והבחורים מביאין יין לרוב מיין הצעטיל הנ״ל ושותין ושמחים היום אצל ב״ב זה ומחר אצל ב״ב אחר . וסעודות אלו המה סעודות הרשות . ואין כופין לב״ב שיקרא לבחורים ויעשה סעודה, רק מי שירצה לעשות המצוה לשמוח עם בחורים לומדי תורה, אשרי לו . והבחורים תופרין בפורים במצנפת שעל ראשם עגול קטן הנקרא בל״א קרענצ״כין מיט לינד״רליך, ואינו מסירו כל זמן שיש להם עוד יין מיין שבצעטיל הנ״ל.

In JW Folio 112 verzeichnet Juspa die Veränderungen, welche im Laufe der Zeit in dem Treiben der Bachurim an jenem Sabbath eintraten.

4. Juspa während der Pest 1666. Im Sommer 1666 wüthete in Worms eine fürchterliche Seuche. Sie wird von Kaufmann in folgenden lebhaften Farben geschildert: Da sandte

1) Zwischen der Männer- und Frauensynagoge.

nach einer kaum zwanzigjährigen Pause die Pest am 2. Tammus von Neuem ihre ersten Pfeile in die Judengasse von Worms. Was sonst ein Jahrzehnt nicht der Gemeinde entriss, das rafften jetzt die vier heissen Monate Tammus, Ab, Elul und Tischri hinweg. Hundertsechsunddreissig Personen sanken in diesem kurzen Zeitraume in das Grab. Vierundsechzig Frauen, siebenundvierzig Männer und fünfundzwanzig Kinder waren unter den Opfern. Des Begrabens war kein Ende. Zwei, drei, vier und fünf Leichen trug man manchmal an Einem Tage zum guten Ort . . .[1]). Aus jenen schrecklichen Tagen theilt uns Juspa IW Folio 136 folgende Episode mit:

כך היה המעשה ביום ד׳ ד׳ לחודש תמוז שנת תכ״ו המליטה טולצא אשת איצק בלין בן זכר, וכיבד את הרב מוה״רר שמשון נ״ע להיות המוהל, וסנדיק בנו אברהם בלין . . . וביום א׳ שלאחריו נטמא הבית בדֶבֶר ב״מ, כי נפלה אלמנה אחת ובת פנויה של בעל הברית איצק הנ״ל למשכב ונפטרו שתיהן ונקברו אחת ביום (?) ואחת ביום ג׳ ונסגר ביתו של איצק מכח הטומאה ההיא, ונתחרט הרב הנ״ל וימאן להיות המוהל וכן כל המוהלים משכו ידם ולא רצו להיות אחד מהם המוהל . ואנכי כאשר כן ראיתי בטחתי בי״י ועל מאמר חז״ל מטבא לא הוי בישא (ע׳ ברכות כ״ט ע״א) . . . ומלתי אותו ביום המילה בב״ה כמצוות י״י . וכך הייתי נוהג . שחרית ביום המילה הייתי אומר לבני הבית שיוציאו את הילד מן הבית ערום ועריה כאשר יצא מבטן אמו וירחיצו אותו הנשים חוצה במקום טהור שני פעמים זה אחר זה, ולבשו אותו ולפפו אותו במלבושים וויק״קלין טהורים . . . וביום ההוא לעת הערב חזרו ונתנו הילד הנימול, אחרי שרחצתי הילד, לאמו, כי צעקה במר נפשה אחר הילד, גם החלב בשדיה היה כבד עליה והיה לה צער גדול בעבור כן.

Nachschrift.

Ich schrieb diese Abhandlung zum Andenken an David Kaufmann, der seinen Freunden und der Wissenschaft so früh entrissen wurde. Zum Gegenstand der Behandlung wählte ich die Wormser Minhagbücher, weil der Verewigte für dieselben in den letzten Tagen seines glorreichen Lebens ein reges Interesse bekundete. Nachdem ich im Frühjahre 1899 Juspa's handschriftliches Minhagbuch erstanden, und mit Liwa verglichen

[1]) Jaïr Chajjim Bacharach, S. 46.

hatte, theilte ich Kaufmann unter Anderem mit, dass ich in Elia Grisa bei Liwa den bekannten Elia Loanz vermuthe. Ich fragte Kaufmann um seine Meinung, was denn Grisa bedeuten könnte, und drückte die Hoffnung aus, den Freund nächstens in Karlsbad wieder zu sehen. Wir pflegten nämlich in den letzten Jahren jeden Sommer in Karlsbad zusammenzutreffen, wo wir in Gemeinschaft mit Gustav Karpeles angenehme Tage der Erholung und Anregung verbrachten. Die Antwort Kaufmann's vom 12. Juni, in welcher sich sein edler Charakter klar wiederspiegelt, lautete: „Sie sind also zu meiner grossen Freude derjenige, der mir den Wormser שמש ausgesteigert hat, den ich der Glossen meines R. Jaïr wegen so gern hatte an mich bringen wollen. Elia b. Mose ist bei mir einmal גריפא u. z. 95a, sonst גריזא gebucht. Sie haben gewiss schärfer gesehen. Ihre Vermuthung ist durchaus wahrscheinlich, obzwar ich den Ortsnamen, der hinter dem Worte steckt, nicht kenne. Mir war Bacharach, p. 33 die Combination mit dem חזן unwahrscheinlich, da ich auch Elia b. Mose Blin in Worms verzeichnet fand. — Auf frohes Wiedersehen rufe nach Allem, was wir durchgemacht haben, auch ich. Vielleicht kommen wir א״ה Ende der folgenden Woche zusammen . . .“

Natürlich nahm ich die von mir „ausgesteigerte“ Handschrift nach Karlsbad mit, um sie dem Freunde zu zeigen, und für einige Zeit zu überlassen. Kaufmann traf den 27. Juni in Karlsbad ein, und bald ward Juspa das Thema unserer Unterhaltung. Leider war unser Zusammensein dieses Mal von kurzer Dauer. Kaufmann erkrankte den 29. Juni und verschied den 6. Juli. Er wurde mir gleichsam mitten in unserer Unterredung über Wormser Sitten und Leben entrückt. In der vorliegenden Arbeit nahm ich unser jäh abgebrochenes Gespräch wieder auf, und daher ist sie so lang geworden. Von Kaufmann trennt man sich schwer.

Ueber
Simon Wolff Auerbach, Oberrabbiner von Grosspolen.

Von

Dr. **Philipp Bloch.**

Die hier veröffentlichten Stücke finden sich im Posener Gemeindebuch III an verschiedenen Stellen verstreut. Ihre Zusammenstellung genügt, um ihren Zusammenhang nachzuweisen. Sie sind immerhin geeignet, auf einzelne Verhältnisse des Ghetto's einiges Licht zu werfen, denn wenn auch hier nur das Posener Ghetto sich vernehmen lässt, so pflegten doch die jüdischen Gemeinden in solchen Punkten sich wenig von einander zu unterscheiden; vornehmlich aber erhalten wir aus ihnen über eine Persönlichkeit, welche zu ihrer Zeit als eine der ersten talmudischen Notabilitäten grossen Ruf genoss, und von deren Existenz wir eigentlich nur durch Approbationen und durch die den Gestorbenen feiernde Grabschrift des Prager Friedhofs[1]) unterrichtet sind, weiteren Aufschluss. Diese Persönlichkeit ist Simon Wolff[2]), Sohn des David Tewele, Auerbach, der in den angesehensten Gemeinden als geistliches Haupt fungirte und schliesslich am 12. November 1631 als Oberrabbiner von Prag gestorben ist. Ein eigener Unstern scheint über seinem Leben gewaltet zu haben. Obwohl er von seinen Zeitgenossen zu den grössten talmudischen Autoritäten gezählt wurde, hat er doch keine Gelegenheit gefunden, wie jene Grabschrift klagt, eines

---

[1]) Lieber, Gal-Ed, Grabsteininschriften u. s. w., S. 75, No. 149.

[2]) Der ursprüngliche Name ist: „Wolff" „Seeb", wie ja überhaupt für Polen der zweite Namen stets der ursprüngliche Rufname bleibt, obschon der später, meist in Folge von Krankheit, hinzugekommene Name an die Spitze gestellt wird.

seiner Werke dem Druck zu übergeben; ebensowenig ist nach seinem Tode ein solches veröffentlicht worden. Auch von den zahlreichen Schülern, die er ausgebildet hat, ist uns kein Name bekannt geworden. Anscheinend hat er an keinem Ort lange Jahre geweilt, wiewohl es ihm an irdischem Gut offenbar nicht gemangelt hat; es war eben nicht die Sitte jener Zeiten, geschah wenigstens nur ausnahmsweise, dass ein Oberrabbiner lange in einer und derselben Gemeinde fungirte[1]). Die Schuld lag wohl an den wenig befriedigenden Zuständen der polnischen Gemeinden, die ihre Rabbiner stets nur auf Zeit anstellten. Bei Simon Wolff Auerbach gewinnen wir immerhin den Eindruck, dass er sich doch ungern von Posen getrennt haben mag, zumal er vor hatte, gegen Ende seiner Tage nach Palästina überzusiedeln. Doch wir lassen die hebräischen Urkunden selbst reden:

1620.

1. הרבנית מרת רבקה בת דוד צ״ן[2]) אלמנת הגאון מוהר״ר דוד ז״ל אשר נדבה רוחה לעלות במסילה העולה בית אל דהיינו לארץ הקדושה ובקשה מהקהל יצ״ו שיתנו לה בידה כתב ראייה באם ח״ו יקרה לה מקרה בלתי טהור ויתעכב המעות אשר ישולח לה על פני המים מידי שנה שבכל מקום שתהיה שם שיגמלו עמה הטוב להלוות לה כפי צרכה · והקהל יצ״ו יהיה ערבים קבלנים בעדה להחזיר להם כל מה שילוו לה והיא גם היא אמרה שתעמיד ערבו׳ להקהל שלא יגיע להקהל יצ״ו שום היזק ונזק מזו הערבו׳ · ובכן נעשו ערבים קבלנים להקהל יצ״ו כהר״ר אברהם אברל בר חנוך ושני בניה דהיינו כהר״ר זאב וואלף וכמ׳ יצחק בני הגאון כמוהרר״ד ז״ל · גם הס״ת שיש להם פה אתנו מאביהם הגאון כמוהרר״ד יהיה לאחריות הע״ק[3]) הנ״ל עם עץ חיים[4]) של כסף למעלה ולמטה מוזהב · ולמען יעמוד ימים כתבנו וחתמנו בפנקס הקהל יצ״ו — היום יום א׳ בר״ח אייר ש״ף לפ״ק פה ק״ק פוזן.

(Später zugeschrieben):

הס״ת נתנו הקהל יצ״ו לבנה הר״ר וואלף יצ״ו ומחלו על זה.

f. 17^{a}.

---

1) Vgl. hierzu מגלת ספר von Jakob Emden, S. 124.

2) Die Abkürzung צ״ן vermag ich nicht zu erklären, Auflösungen wie צדקתו נצח befriedigen hier nicht.

3) Aufzulösen in הערבות קבלנות.

4) עץ חיים ist der Silberschmuck, der den Spitzen der Thorawalzen aufgesetzt zu werden pflegt.

2. היום יום ה׳ י״ג לחדש אלול ש״ף בהתאסף ראשי עם יחד נמנו וגמרו על דבר האלוף כמוהר״ר בנימן דיין באשר ראו הקהל יצ״ו שקימו וקבלו אותו לראש ולאב״ד בק״ק קרעמניץ זה חמש שנים רצופים אשר על כן שלחו אחריו הקהל יצ״ו במושב זקני עם ועדה הקדושה שיעמוד פה אתנו להרביץ תורה בישראל וזכות הרבים יהיה תלוי בו ויהיה שכרו אתו לתת לו מידי שנה בשנה ארבע מאות ועשרים וחמשה זהוב׳ פולניש עם הדירה זה חמש שנים יהיה פריו קדש הילולים לה׳ שלא לעקור דירתו מכאן ואף אם יקבלו אותו באיזה מקום שיהיה. ולהיות זה כיתד בל ימוט קים וקבל עליו האלוף כמוהר״ר אהרן בנימן הנ״ל לאשר ולקיים שלא יזוז מכאן תוך חמש שנים הנ״ז בת״כ ובכל תוקף ועוז בעצם היום הנ״ל.

f. 19a.

1621.

3. בהתאסף ראשי עם יחד אלופי ראשי ומנהיגי הקהיל׳ יצ״ו ומנהיגי בני המדינה יצ״ו מדינות פולן גדול, או הקריבו אלופי ראשי ומנהיגי המדינה יצ״ו והציעו דבריהם לעיני אלופי ראשי ומנהיגי הקהיל׳ יצ״ו ואמרו זה היום שקוינו ראינו שיש לכם ראשי ישיבה לתורה ולתעודה מלבד האב״ד אשר נברר ומי גבר חכם יחוש למאי דהוה הוה ומי יבא אחרי שכבר הימים עברו חלפו למו כבר עשוהו ואנחנו לא לתוהה על הראשונו׳ באנו אך לעשות גדר וסיג מכאן ולהבא דהיינו שלא לברר אב״ד שיהא לו חזקת עירנות פה אתנו או היה לו ואבד כנכתב בפנקס שלהם, גם שלא לברר מכאן ולהבא שום ראש ישיבה מבלעדי האב״ד, אך האב״ד שיהיה יהיה אב״ד וראש ישיבה.

הנה ע״ד שלא לברר אב״ד שהוא בן עיר לא נאות׳ להם הקהל יצ״ו אך יעמוד על פי רוב דעות והסכמ׳ בני הקהיל׳ עם בני המדינה יחד ועל פי הרוב יקום כל דבר, אך שהרשות ביד אלופי ראשי ומנהיגי הקהיל׳ יצ״ו להוסיף עליהם עוד חמשה אנשים להסכמה זו ולא לשאר ענינים ביום שידובר בהם.

וע״ד מה שבקשו שלא לקבל שום ראש ישיבה מבלעדי האב״ד, גם זה לא עלתה להם אך בני הקהיל׳ יצ״ו יכולים לקבל עליהם ראש ישיבה בכל חפצם ורצונם לכל זמן ועת לכל חפץ ועל דבר שהציעו דבריהם מכאן ולהבא כשיהיה זמן מהזמנים שלא יהא אב״ד פה, או לא יהא רשות לבני הקהיל׳ יצ״ו לברר ולקבל עליהם ראש ישיבה, עד אשר נתברר אב״ד תחלה מאיזה טעמים ונימוקים ואח״כ הרשות בידם לברר ראש ישיבה. ולהיות שדבריהם אלו ראויין ונכונים מטעמים ונימוקים נענו להם הקהל׳ יצ״ו את ראשם בזה שיבררו אב״ד תחלה ואח״כ יכולין לברר ראש ישיבה אך בני המדינה לא יעשו שום המשכה ועיכוב בדבר ואחר התראה ראשונה שהתרו בני הקהיל׳ יצ״ו בראשי המדינה יצ״ו שיהיו נכונים לברר אב״ד והם ימשכו לעכב הדבר או יכולין לברר ראש ישיבה אף שעדיין לא נתברר אב״ד. יום ב׳ ב׳ חשון שפ״ב.

f. 112b.

1628.

4. בהיות אשר אדונינו צד״ק מלך שלם בשלימות חלק אלוה ממעל הוא הגבר גבר בגוברין הוקם על ממעל הוד והדר לבושו, אין על עפר מושלו, אביר הגביר, צדק כביר, ראש משביר לכל עם הארץ המנהיר עיני חכמים בהלכה, בצחצחות שיחות נכוחות, אמרות טהורות להבין ולהורות בחכמה

עמוקה וקוקה מתוקה דברי פי חכם חן מעלפת ספירים, וקוקי דנורא היוצאים מפומי דמר הוא שר האל"ף הגאון הותיק מהר"ר וואלף נר"ו נתברר לראש ולקצין עם לאב"ד ור"ם לאנשי ק"ק ווינא לכבוד ולתפארת. והנה יעף אלינו אחד מן השרפים ובידו מגילת ספ"ר כתוב' מאנשי ק"ק ווינא דברי רצי כסף ותחנונים להסיר המצנפת מעלפת, ולהרם העטרה עטרת מלכינו מעל ראשינו ובכל זאת לא השיב אחור ימינו ולא נתפתה להם, רק בצלינו חמד ופריינו מתוק לחכו לשכון כבוד בארצינו נשיא אלקים בתוכינו ומצודתו יהיה פרוסה עלינו כמאז כאשר היה אדונינו. והן היום במושב זקני העדה הקדושה יצ"ו הציע את בקשתו הגאון הותיק מהרר"ו לעיני העדה מה שהיה בקשתו ושאלתו כהוגן. גם הקהל יצ"ו לא מנעו את חסדם ממנו ונענעו לו את ראשם למלאות את בקשתו לבא אתו עמו בברית חדש והנה בזאת נאותו לו שיהיה משכרתו ופעלתו שלימה מאתנו שיטול מעות חופה חצי הרבנות נוסף על שכירתו שהיה לו מאז ומקדם.

גם לזאת הבטיחו לתת לו שלש מאות וחמשים זהו' פו' לסיועת ההוצא' כשיסע לארץ החיים.

אף לזאת שלא לפחות לו שום דבר מן הרבנות שלו כל ימי היותו פה אתנו.

גם בעצם היום הזה הבטיחו למחות על זה שלא להגיד שום אדם פוסק בזמן הישיבה עד שמנה שבועות תוך הזמן יהיה מי שיהיה.

לעומת זה נתרצה אדונינו עטרת מלכות בראשינו שלא יזוז ויסע מכאן אף אם יקבלו אותו לרב באיזה מקום שיהיה רק פה יעמוד אתנו..... חיים עד שיסע לארץ הקדושה לכל זמן ועת לכל חפץ כי על פי הדברים האלה כרתנו אתו את הברית הזה. ולמען תהיה זאת לעדה לחוק ולא יעבור כיתד בל ימוט כתבנו זאת וזכרון בספר למען יעמדו ימים אין מספר היום יום ב' כ"ה סיון שפ"ח לפ"ק.

הנה כל הנ"ל אם (od. ?) אך אמת וגם יקיימו כל מה שהבטיחו אותי נא' שמעון וואלף בן לא"א מוהר"ר דוד טעבלה אויערבך.

f. 55a.

1629.

5. ראשית דבר יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם וצדקתו עומדת לעד לעולם, לעלם ולעלמיא אמן

הוא כשרון המעשה אשר פעל צדק ונטע נטעי נעמנים כולה זרע אמת פרי עץ חיים נטע בתוכינו המאור הגדול מופת הדור חכמת אדם תאיר פניו האלוף הותיק מוהר"ר שמעון וואלף יצ"ו בן הגאון מוהר"ר דוד טעבלה ז"ל אשר נידב רוחו ואימץ לבבו ונידר הספר תורה, שהניח פה אתנו שתהיה הקדש לגבוה שעה אחת קודם מיתתו כשיגזר עליו האומר ועושה. גם נידר ונידב פדיון חמשים זהו' פו' לפדות הס"ת והיה הוא ותמורתו יהיה קדש הפדיון והס"ת. ואת זה לעומת זה בקש נפשו מאתנו לעשות לו מי שבירך ואל מלא רחמים ולאשתו הגבירה והצפירה הרבנית מרת רווה בת ר' יוסף ז"ל[1]

1) Es muss dies die zweite Frau gewesen sein, falls es richtig ist, was כרם שלמה S. 32, von S. Horodecky gesagt wird, dass Wolff Auerbach die jüngste, oder eine Tochter von Salomon Lurja geheiratet hat; ein Beleg dafür wird dort nicht angegeben.

שנה תמימה מיום שיוודע מיתתם ששכיבו ושביקו חייהם אלקים ירבה ימיהם ושנותם. עוד בקש נפשו לקרות ספר תורה שלו שנה תמימה רצופה מיום נסיעתו מכאן. וכן אמרנו ונעשה רצונו ולא נסוג אחור לבינו ונענענו את ראשינו למלאות המבוקש כל הכתוב כנ"ל. היתה זאת היום יום ב' ד' תמוז שפ"ט קודם נסיעתו מכאן לק"ק ווינא וצדקתו יהלך לפניו וישם לדרך פעמיו וה' ישלח מלאכו לפניו ויגיע למחוז חפצו אל העיר אשר בחר בו מכל עם אשר לפניו ויברכיהו וישמריהו ויחיידהו ויאר את פניו ולמען תהיה זאת לעדה כתבנו וחתמנו והעלנו בערכאין בפנקס הקהל יצ"ו למען יעמדו ימים רבים. נאם צבי הירש בר יצחק ז"ל — כה דברי יוסף בן לא"א דוד כץ וצל"א — ונאם אברהם בן לא"א חנוך ז"ל המכונה אבריל — ונא' מנחם מענדל בן לא"א ישראל חיים ולה"ה — ונא' יודא ליב בלא"א הר"ר ישראל וצ"ל מקראקא.

קבלנו חמשים זהו' פדיון הס"ת הנ"ל.

f. 115a.

6. יצא הדבר על פי ל"ב אנשים יצ"ו שיהא דבר אחד לדור ולא שני דברים. גם זאת לחוק תקנה ראשונה ששום בן עיר לא יהא שום אב"ד ור"ם פה קהלתינו עולמית. גם בעצם היום הזה בהתאסף ל"ב אנשים יצ"ו קימו וקבלו עליהם המאור הגדול מוהר"ר בנימן במהר"ר חיים לאב"ד מדינה מהיום עד שלש שנים יהיה פריו קודש הלולים לה' ולברר אצלו מידי שנה בשנה שני דיינים לבית דין שלו. גם זאת הסכימו התאימו יחד הל"ב אנשים יצ"ו שהשכירות של מוהר"ר אהרן בנימן במהר"ר חיים ז"ל שהיה לו מקדמת דנא כן יקום ולא יפחות לו שום פרוטה דהיינו שני מאות ושנים ושלשים זהו' פו' עוד ישלמו לו הקהל יצ"ו חצי מעות חופה שיגיע כל שנה מכל החובות. האלוף הגאון מהורר"ב יעשה כל החופות בבית הכנסת החדשה לבד ובחנם בלא מעות חופה. גם יהא חיוב לעלות בכל שבת לשלישי בבית הכנסת החדשה כי הנ"ל עלתה בהסכמת ל"ב אנשים שיהא לחוק ולא יעבור וכן כתבנו זאת בפנקס הקהל למען יעמדו ימים רבים היום יום ב' י"א תמוז שפ"ט לפ"ק.

נאם צבי הירש בר יצחק ז"ל — כה דברי יוסף בן לא"א דוד כץ וצל"א — ונא' יודא ליב בלא"א הר"ר ישראל וצ"ל מקראקא — ונא' אברהם בן לא"א חנוך ז"ל המכונה אבריל — ונא' מנחם מענדל בן לא"א ישראל חיים ולה"ה — ונאם יהודא ליב בלא"א הר"ר שמעון ז"ק ז"ל — נא' יודא רופא — ונאם יהודא בן לא"א הר"ר יחיאל ז"ל מוזאדשין — ונא' משה לוי בן לא"א לוי הכהן ז"ל אשכנזי — ונאם אלחנן בן לא"א הר"ר יעקב ז"ל דילקא — ונאם יצחק אייזק בן לא"א מהר"ר אברהם ז"ל היילפרון — ונא' משה בן לא"א הגאון החסיד מוהר"ר יושע ולק כ"ץ ז"ל מלבוב — ונא' חיים בר מאיר ולה"ה.

f. 115b.

Aus den obigen Urkunden (No. 3 u. 6) erhellt deutlich, dass S. Wolff Auerbach, der von 1621—1629 das Oberrabbinat von Grosspolen verwaltete, ein geborener Posener war. Seine Mutter hiess Rebekka; sie wollte als Wittwe nach Palästina auswandern und erhielt dazu vom Posener Vorstand auf ihr Ansuchen eine

Art Creditbrief, allerdings gegen bestimmte Garantien, bewilligt (No. 1). Aus solcher Bewilligung und der Titulatur, welche zu einer Zeit, da man ersichtlich mit derartigen Titeln sehr gewissenhaft umging, ihrem Manne, dem Vater des S. Wolff, David, im Gegensatz zu ihrem Vater David beigelegt wird, kann man vielleicht den Schluss ziehen, dass derselbe in Posen etwa zwischen 1612 und 1620 ebenfalls rabbinische Functionen ausgeübt haben mag. Wir kennen nämlich während dieser Jahre keinen Oberrabbiner von Grosspolen. In Posen, wo es damals an namhaften Talmudisten nicht gefehlt hat, konnte man um Aushülfe nicht verlegen sein, und auch „Benjamin Dajjan", wie er bis zu seiner amtlichen Anstellung genannt wurde, der sich selbst „Ahron Benjamin Morawczyk" zu unterschreiben pflegte, eine anerkannte talmudische Autorität, hat in der Zwischenzeit rabbinischen Ersatz geleistet. Erst als dieser Benjamin 1620 auf eine Berufung nach Krzemieniec Miene machte, von Posen fortzugehen, wurde er mit einem jährlichen Gehalt von 425 Gulden polnisch und freier Wohnung als Rosch Jeschibah oder Resch Methibtha auf 5 Jahre angestellt (No. 2 u. 3). Ein Jahr später wird unser S. Wolff Auerbach als Oberrabbiner berufen, dessen Ansehen als Talmudist ausserordentlich gewesen sein muss, wenn die Posener Gemeinde zu seinen Gunsten von der statutarischen Bestimmung absieht, der zufolge kein Eingeborener das Posener Oberrabbinat bekleiden durfte. Als Ab-beth-din war er der Träger des höchsten rabbinischen Titels und Amts, indess Benjamin Morawczyk nur als Rosch Jeschibah gleichzeitig fungirte[1]) (No. 2 u. 3). Die Trennung der beiden Functionen hat sich wohl auf die Dauer nicht durchführen lassen (wofür No. 3 lehrreich ist), so dass das Einvernehmen zwischen den beiden geistlichen Führern sich schliesslich sehr getrübt zu haben scheint. Denn während S. Wolff im Frühjahr 1628 einen von Wien aus an ihn ergangenen Ruf ablehnt und sich von Posen nur trennen will, um später die letzten Tage im heiligen Land zu beschliessen, ändert er im Sommer 1629 seinen Entschluss und geht auf eine

[1]) Hiernach ist Perles, Geschichte der Juden in Posen, S. 76 zu berichtigen.

wiederholte Berufung doch nach Wien (No. 4 u. 5). Unmittelbar nach seinem Weggang wird Benjamin Morawczyk zum Oberrabbiner von Grosspolen gewählt und zugleich, wie nach gemachter Erfahrung, die Bestimmung von nun ab als unverbrüchlich proclamirt, dass hinfort keinem Eingeborenen von Posen das Oberrabbinat über Grosspolen übertragen werden darf (No. 6). Aehnliche Bestimmungen haben übrigens in vielen Gemeinden existirt. In der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts muss Gerson Aschkenasi für einen Mann wie Ephraim Kohen aus Wilna, Rabbiner in Ofen, eintreten, da Gegner demselben das Ofener Rabbinat streitig machen wollten, nur weil sein Sohn in eine angesehene Familie der Ofener Gemeinde nachträglich hineingeheirathet hatte; die Aufnahme eines Rabbiners mit Familienanhang innerhalb der Gemeinde war dort durch Bann untersagt. (שו"ת עבודות הגרשוני I No. 2).

Wir können auch hieraus (No. 2) ersehen, dass David ben Samuel ha-Levi, genannt טור זהב, seinen Aufenthalt in Posen vor 1620 genommen haben muss[2]. Er erzählt nämlich (שו"ת ב"ח החדשות No. 16) von einer Discussion, die er bei einer Sitzung mit Benjamin Dajjan zu einer Zeit gehabt hat, als es dort keinen Oberrabbiner gab; so aber ward Ahron Benjamin Morawczyk nur vor seiner officiellen Anstellung als Rosch Jeschibah genannt. Zu einer anderen Zwischenzeit בין מלכא למלכא ist kein Benjamin Dajjan bekannt geworden.

Simon Wolff Auerbach ist nicht lange in Wien geblieben, denn schon im November 1631 stirbt er als Oberrabbiner von Prag. Auch Ahron Benjamin Morawczyk ist ungefähr um dieselbe Zeit, keineswegs viel später, aus dem Leben geschieden.

[2]) Um diese Zeit etwa scheint auch Buber, אנשי שם S. 57, den Aufenthalt David's ha-Lewi in Posen anzusetzen.

Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln.

Von
Dr. Lewinsky.

Als die Juden zu Hildesheim im Pestjahre 1609[1]) die Stadt räumen mussten, weil man ihnen die Schuld an der Einschleppung der verheerenden Epidemie[2]) beigemessen hatte, liessen sie sich in den angrenzenden bischöflichen Aemtern Steuerwald und Marienburg[3]) nieder. Bald nachher wurden sie wieder in die Stadt aufgenommen und erhielten auch von dem Fürstbischofe Ernst II. (1573—1612)[4]) u. a. die Erlaubniss zur Berufung eines eigenen Rabbiners für die Stadt und das Hochstift Hildesheim[5]). Nach dem Tode dieses Landesherrn wandten sich die „vergleidte

1) Beiträge zur Hildesh. Geschichte I, 277. Wachsmuth, Gesch. v. Hochstift und Stadt Hildesh., S. 243.

2) Die Ziffer der in Hild. von der Seuche 1609/10 Hingerafften betrug 2452, vgl. Beiträge, III, 223. Wachsmuth a. a. O. S. 173; Unterhaltungsblatt der „Hildesh. Allgem. Zeitung u. Anzeigen“ vom 5. Febr. 1894 (No. 30) und vom 19. Oct. 1898 (No. 245).

3) Beiträge III, 223 („Auf das Schloss Steuerwald hatte sich damals (1609) die Regierung, auf das Schloss Marienburg das Domcapitel begeben.“)

4) Ueber Fürstbischof Ernst II. (geb. 17. Dec. 1554, gest. 17. Febr. 1612) vgl. Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim. Ein Beitrag zur Kenntniss der Denkmäler und Geschichte des Bisthums Hildesheim (Hildesheim, 1896) S. 149 ff.

5) In einem die „ältesten Hildesheimischen Landesverordnungen“ umfassenden Bande des Kgl. Staatsarchivs zu Hannover Design. Hildesheim, 12. Theil, 2. Abschnitt, No. 19) wird eine fragmentarisch erhaltene „Judenordnung“ aufbewahrt, die wohl aus der Zeit vor 1612 stammt. Sie enthält den Passus: „Ingleichen haben wir den Juden einen Rabbi (welcher gleichwol einen schein seines Verhaltens von vns haben soll) wie auch ihre Hoch Zeite, Beschneidunge, Festage vnd ihre Judische Synagoge vnd Ceremonien, alss im H. Rom. Reich herkommen vnd gebrauchlich, zu haltten, gnadigst vergunnet, wobei sie auch von niemand beeintrachtigt, beunruwigt oder belastet werden sollen bei hoher straff.“

Vorsteher vnd sambtliche Judenschafft" des Bisthums am 31. Juli 1616 an seinen Nachfolger, den Fürstbischof Ferdinand[1]), (1612—1650) mit einem Gesuche wegen Anstellung eines Rabbiners, worauf ihnen am 6. Februar 1617[2]) befohlen wurde, „eine zwo oder drey wohlqualificirte Persohnen" vorzuschlagen, damit seitens des Landesfürsten die Entscheidung zu Gunsten eines der in Vorschlag Gebrachten erfolgen könnte. Im folgenden Jahre bestimmte Ferdinand durch Erlass vom 12. Mai 1618 nicht allein, dass es den in Stift und Stadt Hildesheim ansässigen Juden erlaubt sei, einen Rabbiner anzunehmen und denselben nach Belieben wieder zu entlassen, sondern er ertheilte auch Jenem die Ermächtigung, bei vorfallenden Streitigkeiten die Entscheidung zu treffen, Vergleiche herbeizuführen und Geldstrafen zu verhängen, deren eine Hälfte der fürstbischöflichen Hofkammer zufallen, deren andere Hälfte zur „Vnterhaltung" des Rabbiners und des „Armen Kastens" dienen sollte. Criminal- und Capitalfälle waren jedoch der Rechtsprechung des Rabbiners und der „Vorgänger" (Vorsteher) — diese hatten bei der Jurisdiction mitzuwirken — entzogen[3]).

Nur spärlich sind die Nachrichten, welche uns von den Rabbinern[4]) melden, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts

---

[1]) S. über Ferdinand (geb. 7. Oct. 1577, gest. 3./13. Sept. 1650) Bertram a. a. O. S. 159 ff.

[2]) S. Anhang I, 1. Es sei hier bemerkt, dass der Nachbargemeinde Hannover wegen „Haltung eines Rabbiners" erst am 10. März 1687 von dem Herzog Ernst August ein Privileg ertheilt wurde, vgl. P. P. Heldberg: De officio et potestate Rabbini Provincialis in Terris Brunsvico-Luneburgicis, Göttingen 1751 (in G. L. Boehmer, Electa juris civilis, III, Appendix, 442) und die anderen in meinem Aufsatze „Zwei Documente aus der älteren Geschichte der Synagogengemeinde zu Hannover" (Hannoversche Geschichtsblätter, 3. Jahrgang; No. 10 (vom 11. März 1900), S. 76) genannten Schriften.

[3]) S. Anhang I, 2. In einem Aufsatze Zeppenfeldts „Historische alte Nachrichten von der Gerichtsbarkeit über die Juden in der Stadt Hildesheim" (handschriftl. in der hiesigen Dom- oder Beverinschen Bibl. sub Nr. 359) wird im § 13 jenes Privilegium Ferdinands irrthümlich vom 12. „März" (statt „Mai") 1618 datirt.

[4]) Es sei hier nur R. Simeon (Günzburg, auch שאטלש genannt,) erwähnt, über welchen Zemach David I, z. J. 5393 (1633) berichtet, vgl. Horovitz, Frankfurter Rabb. II, 18, dazu Brülls Jahrbücher, VII, 153 und Hock, Die Familien Prags, ed.

in Hildesheim lebten und wirkten. Einen ehrenvollen Platz in der Reihe der ersten religiösen Führer der jüdischen Gemeinden des Hildesheimer Sprengels nimmt Samuel Hameln ein. Einer Darstellung seines Lebensganges und seiner Thätigkeit innerhalb der Glaubensgemeinschaft, an deren Spitze er als Rabbiner eine Zeitlang wirkte, in deren Mitte er aber auch späterhin bis an sein Lebensende als verdienstvolles Mitglied sich bewährte, sei diese Abhandlung gewidmet.

Der Ehe des Josef Hameln[1]) mit Freudche[2]), der Tochter

Kaufmann, S. 361, A. 2. Auch in den Aufzeichnungen des Phöbus Gans aus Minden (Anhang I. zu den von Kaufmann veröffentlichten Memoiren der Glückel von Hameln S. 334 ff.) wird Simeons, Rabb. zu Hildesh., gedacht (S. 334, 336). Im Todtenregister des alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buches ist sub No. 720 verzeichnet: (es ist dafür שמעון zu lesen) האשה הרבנית מרת שפרינץ אשת מהור׳ שמואל אב״ד מהילדסיי׳ Auch das Hildesh. Memorbuch, welches erst vor kurzem wieder der hiesigen Gemeinde zugestellt wurde, nachdem es drei Jahrzehnte hindurch von H. Rabbiner Dr. Max Landsberg in Rochester, N. Y., einem Sohn weiland Landrabb. M. Landsberg s. A., aufbewahrt worden, hat sub No. 52 die Eintragung; יזכור אלקים את נשמת אשה יראת ה׳ החסידה מרת שפרינץ אשת מהרר שמעון אב״ד דק״ק הילדוסהיים בעבור גודל יראתה ומעשיה טובי׳ ושנתנה צדקה בחיים ונשמתה עם האמהות תכבוד עם נשמת א״ו שרר״ל ועם שאר צדיקי׳ אמן: Unter derselben No. 52 wird Sprinz auch im Auszuge, der dem Memorbuche beigefügt ist, als die Frau des R. Simeon bezeichnet.

[1]) Ueber ihn s. Landsberg, zur Geschichte der Synagogengemeinde Hildesheim (Hannover 1868) S. 10. 14 f. und S. 21, Wiener in s. Abhandlung „Liepmann Cohen und seine Söhne, Kammeragenten zu Hannover", in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. d. Jud., 1864, (XIII), S. 162, Kaufmann in s. Einleitung zu den Memoiren, S. XXXVII f. u. die in dem Register zu den Memoiren S. LXV s. v. Joseph Hameln erwähnten Stellen, sowie Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 50 f. und S. 297. In den Aufzeichnungen des Phöbus Gans aus Minden, (S. 334 ff. der Memoiren) wird er Joseph Stuttgart genannt, während das Memorbuch der Gemeinde Osterode am Harz ihm den in seiner Familie besonders späterhin gebräuchlichen Namen „Goldschmidt" beilegt. Seine Tochter Jente, Frau des Liepmann Cohen, den sie nach dem Tode des Salman Gans geheirathet hatte (Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnens., S. 52 und 299), wird daselbst als die Tochter des „Joseph ha-Levi Goldschmidt" (גאלשמיד) bezeichnet.

[2]) Ueber Freudche Hameln geb. Spanier s. die im Register zu den Memoiren S. LXIII genannten Stellen. Ihr und ihres Gatten Seelengedächtniss, das im Memorbuche von Hannover aufbewahrt ist, hat Kaufmann in der Einl. zu den Memoiren S. XXXVIII, A. 2, veröffentlicht.

des Nathan Spanier,[1]) entsprossen ausser drei Töchtern sechs Söhne[2]), von denen der eine[3]) der Namensträger seines Grossvaters Samuel Stuttgart[4]) wurde. Aus der Jugendzeit des Samuel Hameln (auch Samuel Goldschmidt[5]) genannt) hat sich nur die Kunde erhalten, dass sein frommer und gelehrter Vater ihn der Sitte jener Zeit gemäss[6]) nach Polen schickte, um dort „zu lernen"[7]). Daselbst lauschte der junge Samuel den Vorträgen der Meister rabbinischer Gelehrsamkeit mit solcher Hingebung,

---

[1]) Ueber ihn s. Memoiren, S. 29 f. und S. 59 f. Sein Name wird auch genannt in einer Urkunde vom 3. Januar 1615, und zwar im „Contract zwischen dem Rathe zu Stadthagen und dem Juden Nathan Spannier, nach welchem dieser, solange er in Stadthagen geduldet werde, das dem Rathe von Jost Auhagen von Wiedensahl verkaufte Haus auf der Echternstrasse . . . gegen 32 Groschen Hausschoss und 12 Groschen Vorschoss bewohnen, und, falls er die Stadt verlassen muss, seinen Pfandschilling von 300 rthl. empfangen soll"; No. 505 der von Doebner in der Zeitschrift des histor. Vereins für Niedersachsen, 1898, S. 148 ff. mitgetheilten „Urkunden-Regesten von Stadthagen". Eine zweite Ausfertigung jenes Contracts (No. 506, a. a. O. S. 248) ist auch mit der Unterschrift Nathans versehen. Vgl. noch Feilchenfeld in s. Abhandlung, die älteste Geschichte der deutschen Juden in Hamburg in Monatsschrift für Gesch. und Wissensch des Judent., 1899, S. 274.

[2]) Die Namen der Kinder des Josef Hameln sind in „Simeon von Geldern's Stammbaum der Familie Geldern" (S. 297 bei Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal) verzeichnet.

[3]) In dem „Stammbaum" (s. Anmerkg. 2) wird Samuel an zweiter Stelle genannt, während ihn Glückel als drittes Kind ihres Schwiegervaters Josef Hameln bezeichnet (Memoiren, S. 66). Eigentlich nimmt er die vierte Stelle ein, allein der älteste Sohn, Moses, fand als Bräutigam durch Mörderhand seinen Tod (A. a. O., S. 61).

[4]) Ueber Baruch Daniel Samuel ha-Levi (so lautet s. Name im Hildesh. Chewra Kadischa-Buche S. 10b und im Memorbuche von Hannover, vgl. Kaufmann in s. Einl. zu den Memoiren S. XXXVIII, A. 2.) oder Samuel Stuckert, d. i. Stuttgart, in Witzenhausen, vgl. Memoiren, S. 59, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 49 und 297.

[5]) In einem Protokoll von Montag (Lunae), d. 26. Mai 1732 (Staatsarchiv Hannover, Hildesheim Des. 1. Theil 51, Abschnitt 1, No. 2) bekundet eine seiner Töchter „ihr Vatter wehre Samuel Goldtschmidt gewessen". (Fol. 66b.)

[6]) Memoiren S. 62 u. A. 2., daselbst. Samuels älterer Bruder, Abraham, hatte ebenfalls in Polen talmudischer Studien halber als Jüngling geweilt (Memoiren, a. a. O.)

[7]) Ibid. S. 66.

dass er ein umfassendes Wissen auf talmudischem Gebiete sich erwarb und befähigt wurde, späterhin die Würde eines Rabbiners zu bekleiden.

In Polen gewann er auch seine Lebensgefährtin in Lena[1]), einer Tochter des Lemberger Rabbiners Meschullam[2]) (Schalom[3]).

Die Kriegsstürme, die damals jenes Land durchtobten[4]), zwangen den jungen Gelehrten, im Verein mit seiner Gattin sich der Heimat zuzuwenden, in der einige Zeit hindurch Josef Hameln für den Lebensunterhalt des Sohnes und seiner Familie Sorge trug[5]). Samuels Zugehörigkeit zu dem weithin hochgeachteten väterlichen Hause sowie sein wahrhaft frommer und heiliger Lebenswandel[6]) lenkten anlässlich einer Rabbinatsvacanz die Aufmerksamkeit der Hildesheimer Gemeinde auf ihn, den in der Nähe (in Hameln) wohnenden Gelehrten. Leider fehlt es an jeder genaueren Kunde über das Jahr seines Amtsantritts in

---

1) Ibid. In Glückel's Memoiren wird ihr Name nicht erwähnt. Das ebendas. S. 356 genannte „Weib des R. Samuel“ wird auch nicht namentlich bezeichnet. Im „Stammbaum des Simeon von Geldern“ (S. 298) wird sie לנה genannt, ebenso im alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buche (S. 194), während ibid. S. 220 sub No. 439 ihr Name לאנה geschrieben ist.

2) Samuels Schwiegervater wird genannt im „Stammbaum des Simeon von Geld.“ (a. a. O.): הרב הגדול מוהר"ר משולם שהי' אב"ד בק"ק לעמבורג. Im alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buche, S. 194 heisst er: הגאון הגדול המיוחס המופלג כמוהר"ר משלם שהיה אב"ד ור"מ בק"ק לבוב מחוץ לחומה, ibid S. 220: הגאון אב"ד דק"ק לעמבורג מהור' משולם. Buber, Ansche Schem, S. 169 f., No. 431 erwähnt einen R. Meschullam b. Abraham Salzburg Aschkenasi (gest. 8. Cheschwan 5405=1645), der daselbst als אב"ד ור"מ פה (לבוב) בחוץ לעיר bezeichnet wird.

3) So nennt ihn Glückel ibid., ihn als „einen grossen Raw“ rühmend, der in Lemberg amtirte. (איזט תוך לעמבורג אב"ד גיוועזין). Auch sein Familienadel (Jichuss) wird von ihr besonders betont. Buber, a. a. O., S. 203, No. 507 nennt einen R. Schalom aus Lemberg (בחוץ לעיר), der eine Erbschaftsentscheidung vom 15. Schebat 424 (1664) unterzeichnet.

4) Memoiren, S. 62, A. 3.

5) A. a. O., S. 66.

6) Glückel berichtet ibid.: „Was das (R. Samuel) für ein frommer und heiliger Mann (חסיד אוני איש קדוש) gewesen ist, kann ich nicht beschreiben“, S. 108 nennt sie ihn ebenfalls, den „Frommen“ (החסיד מהור"ר שמואל). Dieselbe Bezeichnung wird unserem Samuel auch im Todtenregister des alten Hildesh. Chewra-Kadischa-Buches, S. 196 beigelegt, s. w. S. X, A. 2.

jener „hübschen, frommen Kehilla“[1]) (Gemeinde), wie überhaupt nur wenige Nachrichten über seine amtliche Thätigkeit erhalten sind[2]).

Den Bestimmungen Samuels, des mit landesherrlicher „erlaubnuss angeordneten“[3]) Rabbiners und seines Collegiums, die „theilss Jüdische Ceremonien theilss entrichtung der Tax vnd tributs“ betrafen, verweigerten einst einige Mitglieder der Hildesheimer Gemeinde den gebührenden Gehorsam, so dass der Fürstbischof Maximilian Heinrich[4]) (1650—1688) am 30. Januar und 20. Februar 1654[5]) Rescripte ergehen liess, jenen Anordnungen Folge zu leisten, wobei er den etwaigen Widerspenstigen Aufkündigung des Geleits und Anwendung anderer Strafen an-

[1]) Memoiren, S. 142.

[2]) Ob die Angabe des Phöbus Gans (Memoiren, S. 354), dass „R. Samuel aus Hildesheim kurfürstlicher Rabbiner zu Halberstadt, Minden*) und Bielefeld nebst Umgegend geworden“, auf unseren Samuel zu beziehen sei, erscheint zweifelhaft. Freudenthal, Aus der Heimat Mendelssohns, S. 27, A. 1., bemerkt, dass der in den Gans'schen Aufzeichnungen S. 354 und 394 genannte R. Samuel von Hildesheim nicht identisch ist mit dem „angesehenen Rabbiner der Gemeinde Hildesh.“, Samuel Hameln. Sollte aber nicht a. a. O. S. 354 Samuel irrthümlich als „Schwager“ des Josef Hameln statt „Sohn“ desselben bezeichnet worden sein? Wir finden S. 368 verzeichnet „Josef Hameln mit seinem Sohn R. Samuel“, S. 392: Stuckerts (= Josef Stuttgart = Josef Hameln) Sohn R. Samuel (מוהר"ר שמואל.)

[3]) In dem vom Fürstbischof Maximilian Heinrich erlassenen Rescripte vom 20. Februar 1654, s. Anhang I, 3.

[4]) Vgl. über diesen Fürstbischof, geb. 8. Oct. 1621, gest. 24. Mai (3. Juni) 1688 Bertram, a. a. O. S. 173 ff.

[5]) Anhang I, 3. Das „Landesherrliche Rescript (vom 20. Februar 1654) an die Judenschaft, dem, mit landesherrlicher Erlaubniss angeordneten Rabbiner in ceremonialibus Folge zu leisten und ihm seine Gebühren zu entrichten“ wird auch in dem „chronologischen Verzeichniss der in dem Fürstenthume Hildesheim seit dem Anfange des 17. Jahrh. bis zum 2. August 1802 ergangenen, landesherrlichen Verordnungen, Patente und General-Rescripte u. s. w.“ (Hildesheimische Landes-Ordnungen, 1822/23) S. VII citirt.

*) Durch Erlass des preussischen Kurfürsten Friedrich III. vom 29. Dec. 1692 wurde auch späterhin ein Halberstädter Rabbiner, der zugleich für das „Herzogthum Magdeburg“ bestellt war, Abraham Liebmann, zum Rabbiner für das Fürstenthum Minden und die Grafschaft Ravensberg angenommen und bestätigt. (Rahmer's Jüd. Litteratur-Blatt, XVIII, No. 19 (9. Mai 1889).

drohte. Es waren vor allem David Schay, seine beiden Söhne Israel und Nathan, sowie zwei Vettern, die sich den getroffenen Bestimmungen betreffs einer „vmblage“ nicht fügen wollten[1]).

Unserem R. Samuel begegnen wir auch in dem „Juden Geleits-Brief der Stadt-Hildesheim“ vom 9. August 1660[2]), in welchem sein Name als erster von den in der Neustadt wohnenden „Hauss-sitzenden“ Juden verzeichnet ist, ebenso wird er unter dem Namen „Rabi Schmuel“ in einem Schutzbriefe des Bischofs Maximilian Heinrich vom 24. October 1662[3]) an erster Stelle erwähnt.

Wie lange Samuel in Hildesheim als Rabbiner fungirte, entzieht sich unserer Kenntniss. Er tritt uns bereits im Jahre 1668, der Rabbinatswürde entkleidet, als thatkräftiges Mitglied der Hildesheimer Chewra Kadischa[4]) (Beerdigungs-

---

1) S. Anhang I, 4—7. — Die Familie Schay war eine der angesehensten Hildesheimer Familien am Ende des 16. und während des 17. Jahrhunderts. David Schay war der Sohn des Nathan Schay (vgl. über ihn M. Landsberg, Zur Gesch. etc. S. 6, Wiener in der Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, 1861 276 ff., und Beilage XVII, S. 304 ff.), sein Name wird recht oft in den Acten der verschiedenen Archive (Staatsarchiv zu Hannover, Archiv der Stadt Hildesh. Bever. Bibl.) genannt. Eine Bearbeitung des die Familie Schay betreffenden Materials bleibt vorbehalten.

2) Assertio libertatis etc. Das ist: Gründliche Rett- und Behauptung etc., Hildesh. 1733, Beylagen, Num. XL, S. 199 f.

3) Handschriftlich in der Bever. Bibl., No. 358 („Drei Documente v. Jahren 1662 und 1666. Schutzbrief, Privilegien“).

4) In den Statuten der am 19. Elul 5428 (1668) organisirten Chewra Kadischa wird als Erster derjenigen sechs Mitglieder, denen die Anfertigung des Sarges (ארון) oblag, der „gelehrte Herr Samuel“ erwähnt (Landsberg a. a. O. S. 14 und S. 21: האלוף מו"ה שמואל שי'). An zahlreichen Stellen des alten Vereinsbuches finden wir Samuel's Namen, z. B. S. 10 ff. 13b, (im Protokoll vom Mittwoch, 28. Schebat 436 (1676) wird er מהור"ר שמואל genannt), S. 17b (Protokoll vom Sonntag, 17. Adar II. 437 (1677), betr. die den 3 Vereinsvorstehern auferlegte Verpflichtung, bei der Obrigkeit sich nach Möglichkeit um Herstellung einer schützenden Umzäunung des Friedhofs zu bemühen), wo sein Name lautet: מהור"ר שמואל בן מהור"ר יוסף ז"ל S. 19b wird im Protokoll vom Montag, 8. Tischri 438 (1677) vermerkt: עוד האט מוהר"ר שמואל אוש גליגט לצרכי קבורה של הילד אורח . . . חברה חייב למוהרר שמואל לוי אחד טלר ועשרים ושנים גראשין וגו' Als Gesammtbetrag, den die Chewra Samuel schuldete, wird die Summe von 2 Rthlr. 24½ Groschen

Verein) entgegen. Vermuthlich verzichtete er aus, uns unbekannt gebliebenen, Gründen, auf die Beibehaltung des rabbinischen Amtes, das seit 1671[1]) R. Mordechai Cohen[2]) inne hatte. Fortan widmete sich Samuel gleich seinem Vater Josef Hameln, der zu den Gründern jener Chewra[3]) gehörte und der überhaupt allen Angelegenheiten des neu aufblühenden Gemeindelebens zu Hildesheim[4]) seine Aufmerksamkeit zuwendete, jenem Liebesvereine und allen gemeinnützigen Bestrebungen.

---

angegeben (ibid.) Das Protokoll vom Sonntag, den 19. Adar 438 (1678), in dem er genannt wird: מוהר"ר שמואל לוי (S. 22), hat die Unterschrift: שמואל הקטן בתלמוד מבית לוי הגר פה ק"ק הילדסום אמ"ת לפ"ק Im Protokoll vom Sonntag, 4. Nissan 441- (1681) ist er bezeichnet mit den Worten: האלוף מהורר שמואל (S. 31), während er S. 35 (a. 442=1682) מהור"ר שמואל לוי genannt wird.

Laut Protokoll vom Sonntag, 25. Jjar 446 (=1686) wurde er von dem fünfgliedrigen Wahlausschusse der heiligen Bruderschaft (über diese Wahlcommission vgl. Landsberg, a. a. O. S. 15) an erster Stelle zum Vorsteher gewählt (S. 48b). Auch führte er einige Jahre hindurch die noch erhaltenen Protokolle dieses Vereins sowie das Verzeichniss der Einnahmen und Ausgaben. So notirt er zum Jahre 444=1684 S. 42b: (d. i. R. Mordechai Cohen, s. w. A. 2.) קבלתי עבור האב"ד זצ"ל מבני ר' איצק סג"ל עבור קבורתו אחד טלר וחצי Er verzeichnet ferner eine Spende anlässlich der Geburt seines Enkels Josef (Sohn des genannten Isak), an dem er den heiligen Act der Beschneidung vollzogen, mit den Worten: איך הב מנדר גוועזין עבור נכדי יוסף שמלתי ביום א' ט"ז שבט תמ"ה לפ"ק אחד גראשן (ibid.) sowie eine weitere Spende in demselben Betrage (1 Groschen) für die Kasse der Chewra Kadischa. Mit grosser Sorgfalt führte er bis in sein Todesjahr hinein (1687) die Buchungen für jenen Liebesverein; aus diesem Jahre datiren noch zwei Eintragungen von seiner Hand betreffs zweier Spenden seines Schwiegersohnes Nathan Cohen (später Rabbiner in Lundenburg in Mähren, vgl. über ihn „Stammbaum" bei Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnens. S. 298) in Höhe von je 1/2 Groschen (S. 51b.: חתני ר'נתן כ"ץ מנדר גוועזין חצי גראשן שבת ב'אדר תמ"ז לפ"ק . . . חתני ר' נתן כהן נדר חצי גראשן ר"ח ניסן תמ"ז לפ"ק). Vom Nissan 447 (1687) ab ist auch im Chewra-Buche eine andere Handschrift zu erkennen, in einem Protokoll, das aus demselben Monate stammt, wird seiner zum letzten Male unter der Bezeichnung: האלוף כמהר"ר שמואל לוי גבאי gedacht, wenige Monate darauf sank er in's Grab (s. w. S. X).

1) Der Bestallungsbrief (כתב רבנות) des R. Mordechai Cohen datirt vom יום א' ר"ח שבט תל"א לפ"ק

2) Er starb in Hildesh. am Donnerstag, 10. Tammus 444 (=1684). Sein Nachfolger wurde R. Eljakim Götz.

3) Vgl. oben S. III, A. 1.

4) Josef Hameln lebte in Hildesheim bis zum Jahre 1675, wie es die Eintragungen

Nachdem Josef Hameln von Hildesheim nach Hannover verzogen war (ca. 1675[1]) sehen wir Samuel als Fortsetzer der verdienstvollen Wirksamkeit seines Vaters innerhalb der Gemeinde eine unermüdliche Thätigkeit entfalten. Fast zwei Jahrzehnte[2]) im Chewra Kadischa-Buche bekunden. Von denselben seien nur folgende hier erwähnt: S. 154 (1672): ביום ב׳ י״ט אייר תל״ב במעמד האלוף כמהור״ר שמואל. ווייל מהור״ר יוסף ניט כאן גיוועזן S. 155b (1673) wird von der Rechnungsablage der Vorsteher der heiligen Bruderschaft berichtet mit den Worten: היו׳ יו׳ א׳ כ״ד טבת תל״ג לפ״ק האבן הגבאים דהיינו האלוף והמרומ׳ כמהור״ר יוסף . . . חשבון צדק גידלטין Ibid. ist bemerkt, dass Josef Hameln und sein Sohn Samuel der Vereinskasse einen Beitrag schulden יום ג׳ ר״ח סיון תל״ד (1674) איז . . . חייב גבליבן מהור״ר יוסף מהור״ר שמואל S. 156b wird das Protokoll vom Sonntag, 7. Tischri 434, das eine Ausgabe von 20 Thlr. an den Goldschmied für ein Thorarollen-Ornament verzeichnet (דעם צורף געבן ווארדן לטס של כסף ד׳ ר״ט) von ihm unterschrieben. S. 157 wird von der Rechnungsablage der Vorsteher, zu denen Josef Hameln gehört, gemeldet (Protokoll vom Sonntag, 7. Schewat 434, von ihm unterzeichnet,) sowie von Beiträgen, welche er der Chewra-Kasse schuldig geblieben (Aufzeichnungen vom Montag, 2. Tebet 435: ואלו ב״ב מח׳ק (= בעלי בתים מחבר׳ קדיש׳) זיין חייב גבליבן מהור״ר יוסף und vom Neumondstage Schewat desselben Jahres.)

[1]) In Hannover starb Josef Hameln am 30. Januar 1677 (Sabbath, 27. Schewat 437, s. Kaufmann, Memoiren, S. 180, A. 6.) und dazu Berichtigungen und Ergänzungen, S. LXXI, ferner Einleit. zu den Memoir., S. XXXVIII, A. 2. Sein Epitaphium und dasjenige seiner Frau Freudche, geb. Spanier, s. im Anhang vorliegender Abhandlung, II. Während nach der Erzählung Glückels (a. a. O. S. 181) Freudche ihrem Gatten nach zwei Jahren in die Ewigkeit folgt, fand laut Grabinschrift ihr Heimgang erst fast fünf Jahre nach dem Tode jenes statt.

[2]) Das Hildesheimer Gemeinde-Protokollbuch (פנקס), das leider lückenhaft erhalten, wie das Memorbuch (o. S. II, A. 4), erst vor kurzem wieder in den Besitz der hiesigen Gemeinde gelangt ist, giebt ein genaueres Bild von der Thätigkeit des Samuel Hameln innerhalb der Gemeindeverwaltung. Das Wahlprotokoll vom 1. Mittelfeiertage (Chol hamoëd) Pesach 429 (=1669) zeigt ihn uns als ersten Vorsteher (S. 5. והם החמשה המבוררים הנ״ל מכל הקהל עשו כל הנתמנים כמבואר להבא בראשון כמוהר״ר שמואל לוי יצ״ו בן מוהר״ר יוסף האמל שליטא״ם In der Reihe der Vorsteher (פרנסים) — die Hildesh. Gemeindeverwaltung umfasste „17 Mann" (auch „17 Männer der Judenschaft beider Städte" genannt) nämlich 3 פרנסים, 2 טובים, 2 קהלש לייט, 3 גבאים, 3 שמאים, 2 ממונים und 2 דיינים — finden wir seinen Namen (מוהר״ר שמואל לוי) verzeichnet für die Jahre 431—435, (s. Unterschrift zum Protokoll von Chol ha-Moëd Pesach 435 lautet: שמואל הקטן בתלמוד מבית לוי הגר פה ק״ק הילדסום, für das Jahr 436 (im Protokoll von Mittwoch, 8. Siwan 436 wird er genannt: (שמואל לוי), 437 (Protokoll vom Montag, 17. Nissan 437: מוהר״ר שמואל לוי), 438—440, 442 (Protok. v. Sonntag, 2. Jjar), 443 (שמואל סג״ל, vgl. Protokoll vom

hindurch (1669—1687) verwaltete er segensreich das Amt eines Gemeindevorstehers, bis ihn der Tod, zehn Jahre nach dem Heimgange seines Vaters[1]), am Dienstag, 6. Tammus 5447[2]) (1687) ereilte. Tiefe Trauer erfüllte die Hildesheimer Gemeinde, als die sterblichen Ueberreste Samuels auf dem älteren Friedhofe (an der Steingrube[3]) an jenem Tage in der Erde Schoss gebettet wurden, beklagte sie doch in seinem Hinscheiden den Verlust eines Mannes, der ihr einst religiöser Führer gewesen und bis an sein Lebensende an leitender Stelle als Vorsteher in der Verwaltung ihr Wohl gefördert hatte.

Auf demselben Gottesacker war bereits 12 Jahre vorher eine von den drei Töchtern[4]) Samuels, Malka[5]), die Frau des Juda Berlin (Jost Liebmann) bestattet worden, und an ihrer

---

21. Schewat 431: (מהור"ר שמואל סג"ל שי'), 444 (Sonntag, 18. Nissan: האלוף מהור"ר שמואל סג"ל פרנס), 446 (מוהרר"ש סג"ל פ'=פרנס) und 447 (מהורר שמואל סג"ל). Fast zwei Jahrzehnte lang war demnach Samuel an hervorragender Stelle in der Gemeindevertretung bis zu seinem Lebensende thätig. Sicherlich hat er auch bei der Herstellung des Gemeinde-Statuts a. 1662 (vgl. Landsberg, a. a. O. S. 7) mitgewirkt.

1) S. o. S. IX, A. 1.

2) Im Todtenregister des Chewra-Kadischa-Buches ist S. 196 eingetragen האלוף והגאון פרנס ומנהיג והחסיד כמהור"ר שמואל בן מהורר יוסף הלוי וצל"הה הלך לעולמו ביום ג' ו' תמוז תמ"ל ונקבר באותו יום בהספד רבה ובכבוד יקירא ושבק חיים לרבנן ולכל ישראל אמן Auch in dem späteren Verzeichnisse der Verstorbenen desselben Buches wird er S. 224 (No. 702) genannt: (האיש הגאון ופ"ו מהור' שמואל בן מהורר יוסף סג"ל הלך לעולמו ונקבר ביו' ג' ג (lies ו') תמוז תמ"ז לפ"ק:). Glückel erzählt (Memoiren S. 66), dass Samuel „in Wahrheit den Zeitpunkt seines Todes gewusst" (האט ממש הרגע מן מיתתו גוויסט), wie es in Hildesheim allgemein bekannt gewesen (דאר וויים נון גנץ הילדסום פון צו זאגין).

3) Dieser Friedhof wurde, nachdem er fast 200 Jahre benutzt worden, 1821 geschlossen.

4) Sie hiessen: Zippora, Edel und Malka. Ueber diese sowie über die 2 Söhne Samuel's, Natan und Isak, vgl. meine, in der Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1900 (44. Jahrg.), S. 250 ff. erschienene Abhandlung: Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln.

5) Sie starb Dienstag, 2. Neumondstag Tammus 435 (1675). Ihr Seelengedächtniss ist im Chewra-Kadischa-Buche (S. 193) erhalten mit den Worten: יזכור אלקים האשה מרת מלכה אשת הר"ר יודא חתן מהור"ר שמואל הלכה לעולמה יו' ג' יו' ב' דר"ח תמוז תל"ה ושבקה חיי' לכל חי' ת'נ'צ'ב'ה ונקברת בו ביום הנ"ל. Auch in dem späteren Register desselben Buches ist (S. 221, No. 462) ihr Name verzeichnet.

Seite hatte die am Dienstag, 22. Tammus 5441 (1681), ihrem Gatten und ihren Kindern — ausser den beiden Töchtern trauerten noch zwei Söhne[1]) an ihrer Bahre — entrissene treue Lebensgefährtin und Mutter, Lena[2]), ihre Ruhestätte gefunden.

Anhang.

I.

Aus dem Königlichen Staatsarchiv zu Hannover.

1. Schreiben des Fürstbischofs Ferdinand vom 6. Febr. 1617.[3])

Was an Ihre Churfrl. Dtl: zu Cöllen, Administratoren dess Stiffts Hildesheim Herzog Ferdinanden in Bayrn, vnsers genedigisten Herrn, In Letztbemelten dero Stifft Hildessheim, vergleidte Vorsteher vnd sambtliche Judenschafft, sub dato 31. July verschinen 1616. Jahrs wegen anstellung eines Rabiners vnnderthenigist gelanngt, Solches ist Hohsternanter Ihrer Churfrl: Dtl: der gebür nach gehorsamist vorbracht vnd darauf deroselben Exsolution hiemit, weil bey anderen Dero Ertz: Stifftern vnd Fürstenthumben, biss dato herkommen wenn es an einem Rabiner ein oder andern Orths ermanglet, dass einer zwen oder drey von Jeder Judenschafft vorgeschlagen, vnd der best qualificirte von Irer Churfrl: Dtl: Alssdann verordnet worden, So lassen Sie es bey solchem biss dato hergebrachten gebrauch g̃st verbleiben. Befelchen derowegen obbemelten Ihren Hildessheimischen Ver-

---

1) Vgl. oben S. X., A. 4.

2) Im Chewra-Kadischa-Buche findet sich (S. 194) folgende Eintragung: האשה הרבנית גברתנית אשת חיל מרת לנה בת הגאון הגדול המיוחס המופלג כמוהר"ר משלם זצ"ל שהיה אב"ד ור"מ בק"ק לבוב מחוץ לחומה, אשת מוהר"ר שמואל לוי יצ"ו, הלכה לעולמה ביום ג' נכבדות מדובר ב"ך (vgl. Psalm 87,3) תמוז תמ"א לפ"ק ושבקת חיים לרבנן ולכ"י (= ולכל ישראל). מקום קבורתה אצל בתה מלכה ז"ל בצד ימין. נשמתם יהיו צרורים בצרור החיים עם נשמת וג' Ibid. wird der Lena nochmals in dem späteren Verzeichnisse (S. 220, No. 439) gedacht (האשה הרבנית מרת לאנה בת הגאון אב"ד דק"ק לעמבורג מהור'משולם אשת אב"ד מהור' שמואל) In demselben Vereinsbuche wird auch Bunchen, die in dem Hause Samuels bedienstet war, erwähnet (S. 195: האשה הנאמנת מרת בונכין משרתת אצל שמואל לוי הלכה לעולמה ביום ה' כ"ג מנחם תמ"ה לפ"ק ונקברה בו ביום, und S. 214, No. 18: האשה היקרה הצנועה מרת בינכן משרתת של ר' שמואל סג"ל הלכה לעולמה ונקבר' ביום ה' כ"ג מנחם תמ"ה לפ"ק).

3) Hildesheim, Design. 1. Theil 51, Abschnitt 1, No. 8.

gleidten Juden, dass Sie eine zwo, oder drey wohlqualificirte Persohnen Vorschlagen vnd benennen, So wollen sich Alssdann Jhro Churfrl: Dtl: vff einen Rabiner auss Ihnen gst erkhleren, Vnnd Desswegen nottwendig Befelch ergehen lassen, Darnach sich obbedeite Hildessheimische Judenschafft zurichten. Vrkund Hohsternannter Churfrl: Dtl: Hanndtzeichen, auch vffgetrukhten Churfrl: Secret. Geben Bonn denn 6. Feb. A°. 1617.

Ferdinandt

(L. S.[1])

Auf der Rückseite des Schreibens ist vermerkt:

Präsentirt Hildesshb.
den 24. Febr. A° 1617
Stylo nouo.
Juden Rabine betreff.

2. Schreiben desselben Fürstbischofs vom 12. Mai 1618[2]).

Von Gottes Gnaden Wir Ferdinandt Ertz Bischoff zu Cöllen des Heyl. Römischen Reichs durch Italiam Ertz Cantzler undt Churfürst, Bischove zu Lüttig undt Münster, Administrator und Coadjutor der Stiffter Paderborn, Hildessheimb undt Berchtes Gaden, Fürst zu Stabloh, Pfaltzgrave bei Rhein in Obern und Niedern Bayern, Westphalen, Engern undt Bullion Hertzog, Marggrave zu Franchimondt, Thun kundt undt bekennen hiemit offentlich für Vnss und Vnsere Nachkommen, dass Wir auff Vorgehende Intercession, unserer allgemeiner Judenschafft der Stifft undt Stadt Hildessheimb, die Genadt erwiesen, dass sie einen Rabbiner auff: und anzunemmen[3]), auch denselben ihres gefallens zu beuhrlauben, und einen andern in desselben platz zu verordtnen bemächtiget seyn sollen, Also und dergestalt, dass der Rabbi undt Vorgänger, Sie in ihren habenden Gebrechen entscheiden und Vergleichen möge, undt da sich unser

---

1) Das gut erhaltene Siegel hat die Umschrift: S. FERDINANDI. ARCHIEPISCOPI. COLONIENS. PRINCIPIS. ELECTORIS.

2) Folgt in demselben Aktenfascikel nach dem in No. 1. abgedruckten Schreiben in doppelter Abschrift, deren Schreibweise unwesentliche Abweichungen aufweist. Eine dritte Abschrift desselben Decrets fand ich a. a. O. No. 7, fol. 7.

3) In der zweiten Copie steht: „angenommen".

des Ohrts gesessene Juden, im geringsten wiederspennig erzeigen würden, Sollen gerürter Rabbiner sambt ihrem Vorgänger, ihrer discretion nach, bestraffen, undt sol sothane straff zur Halbscheidt Unss zu unserer residirender Hoff Cammer, gegen unsers General Landtrentmeisters, quitung geliefert werden, die andere Helffte aber wollen wir Ihnen gestalten Sachen nach zu Vnterhaltung Ihres Rabbiners, undt Armen Kastens zugeeignet haben, Jedoch dass Sie sich keiner Criminal, oder Capital Sachen, und wass dehnen ankleben möchte, Vnderfangen sollen, sondern da dergleichen sachen fürfielen, Sollen Sie selbige unserm Cantzler und residirenden Rähten anbringen, und darzu krafft dieses Verbunden seyn, und folgents darüber unserer anordtnung zu erwarten haben. Dieweil sich dan auch etliche unvermögende undt zanckhaffte Juden daselbst underschlagen, So wollen Wir ins künfftig bey selbiger Judenschafft Vorgänger, Jedoch unverbindtlich, wessen Vermögens undt Herkommens der sey, ehe Wir selbige Vergleidten werden, Vnss zuvor erkündigen lassen, wollen gleichwoll bemelts unsers Stiffts und Stadt Hildesheimb gesessener Judenschafft gehabte und geworbene Geleiter und Begnadungen in forma und anderer gestalt nicht, Wir Unss vor diesem gegen unserm Cantzler Räht und regirung erklehrt, gehalten, auch uff ansuchen Ihrer Vorgänger in Executivis, wie oberzehlt, gegen die wiederspennige die hülfliche Handt zu bieten Gnädigst befohlen haben, hingegen wollen Wir Unss aussdrücklich Vorbehalten, da unss unser befuegtes Interesse von dem Rabbi verschlagen[1]) würde, dass Wir solches Jederzeit an den zeitlichen Vorgängern suchen wollen, daran beschicht unser Gnädigster Will undt Meinung, Uhrkundt unsers Handt Zeichen undt uffgetrückten Churfürstl. Secrets. Geben in unserer Stadt Bon den zwolfften May Anno Sechs Hundert undt Achtzehn.

Ferdinandt mppr.

(L. S.) Schilling.

In fidem Concordantis Copiae subscripsit

Gaudens Krüper

Cammerschreiber.

1) In der anderen Abschrift steht: „verschwiegen“.

3. Rescript des Fürstbischofs Maximilian Heinrich vom 20. Februar 1654[1]).

Von Gottes Gnaden Wir Maximilian Henrich thuen khundt vnd fügen hiemit zuwissen, demnach Vnss vnser Stifft Hildessheimbische Vergleidte Judenschafft vnderthenigst demütigst zu erkennen gegeben wass gestalt einige Ires mittels, deme auss vnser gdster erlaubnuss angeordnete Rabiner Rabbi Schmull vnd dreye vorgänger nemblich Rabbi Israël, Marx und Hirtz Wallich[2]) in dem ienige wass theilss Ire Jüdische Ceremonien theilss entrichtung der Tax vnd tributs sambt wass demselben sonsten mehr ankleben thuet betrifft, gebürende folg zu leisten sich verweigeren, mit vnderthenigster bitt Wir zu Hanhabung vnserer hierin ergangenen erklerung, gebürendes einsehen dawieder zugebrauchen[3]) geruhen wolten, Wan Wir um solche Freuel besagter[4]) wiedersetzlicher Juden zu dulden nicht gemeint, so ist an sambtliche Vnsers Stiffts Hildessheimb vergleidte Judenschafft der ernstlicher nochmahliger Befelch hiemit, berürten Rabbiner vnd Vorgänger in den jenigen Sachen so Ire verrichtungen anhangen[5]) gehor zu geben und gebürliche wilfährigkeitt vndt gehorsamb wiederfahren[6]) zu lassen mit der verwarnung, dass Wir gegen die wiederspennige mit aufkündung des geleidts vnd anderer wilkührlicher bestraffung zuuerfahren nicht vnderlassen werden, Warnach Sie sich zu richten. Urkhundt

---

1) Design. Hildesh. 12. Theil, 2. Abschnitt, Nr. 4.

2) Israel, Marx und Wallich werden auch in der Verordnung der bisch. Regierung vom 14. April 1654 (Anhang I, 5) erwähnt. Israel ist wohl identisch mit Israel b. David Wilner, gest. am 19. Nissan 446 (1686) laut Hildesh. Memorbuch, No. 114. Vgl. über ihn Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Jud. 1900 (44 Jahrg.) S. 255, A. 2. Marx und Wallich werden im „Juden-Geleits-Brief der Stadt Hildesh." vom 9. August 1660 (Assertio libert. Num. XL., S. 199 f.) verzeichnet („Marcus Heinrich" und „Wallach"). Ihre Namen enthält auch der Schutzbrief des Fürstbischofs Maximilian Heinrich vom 24. October 1662 (bei Landsberg, a. a. O. S. 14 irrthümlich: 1660), s. o. S. VII, A. 3.

3) Die Worte „Dawieder zugebrauchen" stehen am Rande.

4) Ursprünglich stand „einiger".

5) Statt des durchstrichenen „anlanget" ist am Rande „anhangen" verbessert.

6) Ursprünglich stand „gehorsamb zu erweisen".

vnsers Handtzeichens vnd vorgetruckten Secrets. Sig. Luttich d. 20. Feb. 1654[1]).

4. Schreiben der Hildesheimer Juden an die bischöfliche Regierung vom 9. April 1654[2]).

Hochwürdig: Wohlgebohrner, auch hoch Ehrwürdige HochwohlEdle Gestrenge vndt Vheste vndt hochgelarte Churf. Colnische Stifft Hildessheimische wohluerordnete Herrn Canzler, Vice Canzler vndt Rhäte, gnadig vndt hochgebietende Herren, Ob wir wohl der Zuversicht gelebet, es würde Dauidt Schay sich einsten zur Ruhe begeben haben, damit wir weiter mühe vndt vnwesen vberhoben blieben: So haben wir doch aus der vermeintlichen schrifft, vntertheniger bitte rubriciret, für welcher Communication wir vnterthenigen Danck sagen, das wiedrige vernommen.

Können nun darauf ohnberichtet nicht lassen, das vns nicht wenig verwundert, das Er zu behauptung dero von ihm angezogenen gewohnheit, als wen ein Jude bey seinem Eyde nach Jüdischen Ceremonien sein Vermögen ausssagen müsse, auf Halberstadt vndt andere Oerter sich berufft, zumahl solches der lieben warheit zuwieder ist, wie Er allemahl bisshero vngleich berichtet, vnd der Warheit verschonet hat. Den ohne das, das Ers nicht beweisen kan, So hat sichs eben begeben, das ezliche Juden anhero aufs Jahrmarckt gekommen sindt, als von Halberstadt Hirtz Burchardt, Jost Nathan vndt Abraham Halter, so vber etzliche 20 ihar alda hausslichen gewohnet, worunter einer Dauidten beschwagert ist, von Altenaur[3]) bey Hamburg Moses Ruben ein Jude von 66 iharen, vnd welcher an die 34 ihar in Hamburg gewohnet hat, von Cassell aus Hessen Isaac

1) Eine zweite Copie befindet sich a. a. O. Hildesh. Des. 1, Theil 51, Abschnitt 1, No. 7, Fol. 13, mit der Unterschrift: Maximilian Heinrich (L. S.) Auf der Rückseite der Vermerk: d. 20. Febr. 1654. Copia

Ihrer Churf. Dhlt. Beuelchs, wegen
parirung denen alhie von der mehrerntheiles
Judenschafft bestimbten Rabbi und Vorgenger.

2) A. a. O. Nr. 7., Fol. 14 f.

3) = Altona.

von Wizehausen, benante Juden sindt von vnserm Rabbi, neben 2 andere Rabbinen darumb befraget worden vndt haben einhelliglich bey ihrem eyde, nach Jüdischen Ceremonien ausgesaget, das eine solche gewohnheit, wovon Dauidt saget bey ihnen vndt anderen Orten nicht sey, besondern werde also gehalten, wie bey vns, das nemblich drey beaydigte die vmblage machen vndt einem ieden sein quotam setzen, vndt wen Er dan darüber mit dem beeydigten nicht einig sein könte, so müsse Er sein vermögen vermittels eydes entdecken, sonsten aber dürffe er kein aydt ablegen. Nun haben die beeydigte alhier es auch also gehalten, vndt weil die Judenschafft der New: vndt alten Stadt vndt im Stifft Hildessheimb (aussgenommen Dauidt vndt seine zwei Söhne vndt zwei Vettern) mit der vmblage friedtlich gewest so hat man keines eydes bedurfft, Vnndt haben noch heute die sämbtliche Juden alt: vndt Newstadt vor sich gefodert, vndt nochmahls gefraget, ob Sie es bey dem Contract, den sie mit einander geschlossen, lassen, oder ein aydt, wie Dauidt begehret, leisten wollen, worauf sie geantworttet, sie liessen es bey dem Contract vndt alter Observantz, vndt könten mit Dauidt nicht einig sein, da doch ihrer viel darunter sindt, welche vber vermögen lieber eintz thun, als das sie schweren wollen, Ob auch zwar Dauidt allegirt, bei H. Cantzler Steins seel. Zeiten hetten die Juden schweren müssen, So ist es doch damahls geschehen weil ihr Churf. Dhlt. piiss$^{\text{mae}}$ mem$^{\text{ae}}$ solches an gedachten H. Cantzler Stein seel. befohlen, welchem als eines Landesfürsten befehl wir haben pariren müssen: Dauidt aber hat vns nichts zu befehlenn.

(Fol. 15) Vndt weil nun ihrer drey von der Gemeinde darzu verordnete vndt von Ihr Churf. Dhlt. Maximilian Heinrich vnsern gnedigsten Churfürsten vndt Herren, gnedigst bestettiget sindt, gestaldt beygelegte abschrifft[1]) mit bringet, So wirdt es dabey

---

[1]) Fol. 19a enthält folgenden „Extract Churfürstl. Privilegien":

„Es sollen auch die sämbtliche Verglaydet undt in unseren Schutz genommene Judenschafft Krafft dieses Gdgst undt Ernstlich befehlet seyn, dero erwählten Vorsteheren undt Rabiner wass sie nach ihren gesetzt undt Ordnung oder sonst recht mässig gebiethen, erkennen Urtheilen undt Verordnen gebührlich zu gehorsahmen

gelassen vnd damit Ihr Churf. Dhlt. zum tribut desto eher gelangen, wir dabey geschüzet werden, inmassen wir den umb sothanne manutenenz vnd Dauidt mit ferner molestien durch ein ernstlich befehl abzuweisen, vntertheniglich bitten, in mehrer erwegung, das Dauidt vnd seine obbenimbte Consorten vnterschiedlich mahl für die drey beeydigte fürgefodert sindt, Er aber ihnen vngebührliche worte entbieten lassen.

E. Gnd. Hochw: Hoch vndt wohl Edle Gestr. erinnere sich auch gnedig vndt hochgünstiglich, was wegen des schlachtens für die Juden aufm freyen Damme vor Peina den 30 January von Littig von Hochgnd. Ihr Churf. Dhlt. für ein befehl anhero abgangen, vnterthenigl. bittende, an H. Drosten vndt Ambtman zu Peina zu schreiben, damit solchem befehl ein genügen möge geschehen.

Weil wir auch des Schuzbrieffes wegen das Geld vndt sonst von nöthen haben, vndt in ieztgedachtem Ihr Churf. Dhl. Befehl die extradictio des Schuzbrieffes begriffen, Als bitten wir auch nochmahls vntertheniglich, E. Gnd. Hochw: Hoch Edle Gestr. vndt Herr. wollen vns den Schuzbrief ausantworten, damit wir dessen gebrauchen. vndt der Gemeinde zum besten verwarlich beylegen können, Getrösten vns gewieriger resolution, vndt empfehlen dieselbe dem gnadenschuz Gottes, Geben am 9. April aõ: 1654.

E. Gnd. hochw: hochwohl Edle

Gestr. vndt her. gnst.

Vnterthenige

Juden der Alt: vndt New

stadt vndt Stiffts Hildessheimb.

---

undt demselben nachzuleben, undt zwar bey 50 Rthlr. straffe welche so offt dawieder gehandelt wirdt, Von denen übertretteren Halb Unserer Stifft Hildessh. Rent Cammer undt Halb der armen Juhdenschafft unnachlässiglieh erleget und bezahlet werden sollen fort andern Gemeinen Rechnungen Vorm Rabiner einen Vorsteher von Hildessh. undt Peina so dan zweyen gemeins: Männeren abgethan undt es bey solcher abrechnung unverbrüchlich gehalten".

Eine nochmalige Abschrift des „Extract" befindet sich Fol. 20.

Auf der Rückseite (Fol. 15b):

Vnterthenig bericht vndt bitte,
dero Judenschafft dero alt: vndt
Newstadt vndt Stifft Hildessheimb
ctra
Dauidt Schay vndt seine 2 Söhne
vndt 2 Vettern.

praes. 13. Aprilis Ao. 1654.[1])

5. Verordnung der bischöflichen Regierung vom 14. April 1654[2]).

Zur vnterthanigster Folge Ihrer Churf. Dhlt. Vnsers gsten Hern vnterm 30. January vnd 20 February negsthin der vergleidter Judenschafft hiesigen Stiffts vnd der streitigkeit halber ahn Vns abgelassener befelchschreiben, wirdt Dauiden Schay, mitt Vorbehalt der albereits verwirckter 25 gfl. straeff, nochmahls bey 50 gfl. aufferlegt den von hochstg. Ihrer Churf. Dhlt. der samptlicher Judenschafft ertheilten schutzbrieff originaliter vnverzoglich[3]) herauss zu geben vnd in eine Kiste, darzu so woll der alten als Newen Statt Juden Jed theil einen schlüssel habe verwahrlich hinlegen zu lassen, sein gleichfals allen vndt Jeden so woll der alten als Newstatt Juden bei 25 goldfl. straeff vndt auffkündigung des geleidts befohlen, die von den geschwornen Vorgengern Rabbi Israel Marx vnd Hirz Wallich[4]) albereits gemachte vnd mitt Ihrem Vorwissen hernegst noch machende Vmblage der Schuz vnd anderer, nötiger gelder vnweigerlich anzunehmen vnd Ihre quotam darnach zu bezahlen, Oder aber da einer oder der ander hierin vbernommen zu sein

---

1) Auf fol. 15. befindet sich noch folgender Vermerk: d. 14. Aprilis 1654. Sambtliche Stiffts Juden Bitten Vermög Copeilich beigelegten Churf. Mandats, gegen Dauidt Juden manuteniret zu werden, sonderlich wegen von Ihnen, contradicente Dauidt, gemachten modi collectandi des Tributs. Item Dass Er Dauidt Ihnen den erlangten Schutzbrieff, möge aussfolgen lassen etc.

2) A. a. O. fol. 16. Auf der linken Seite ist ausser dem Datum d. 14. Apr. 1654 vermerkt: Sol Dauidt Schay den Schutzbrieff originaliter aussfolgen lassen etc. Item Sollen alle Juden der Vmblage so die Vorgengere gemacht, folgen etc.

3) Dieses Wort steht links am Rande.

4) Diese drei Namen sind am Rande verzeichnet.

vermeinen würde, alsdan solches vnd sein vermögen bey seinem vor diesen Ihren Vorgengern leistenden Eidt zu erhalten vnd zu entdecken, worauff dan diese vorgänger die Eintheilung endern, sonst den Jenigen, so sich hochstg. Ihrer Churf. Dhlt. gsten befelch vnd dieser Vnser Verordnung ferner wiedersezen, Jedes Mahl eine gewisse geldt straeff ahnzusezen, vnd davon Vns eine Verzeichnis, vmb diese brüchten behueff mehr hochstg. Ihrer Churf. Dhlt. beytreiben zu lassen, einzulieffern schuldig vnd gehalten sein sollen, wornach Sie sampt vnd sonders sich haben zu achten. Vhrkundlich p. p. Hildesh. d. 14. Aprilis 654.

6. Ferneres Dekret der bischöflichen Regierung vom 5. Mai 1654[1]).

Vff abermahliges Suppliciren[2]) der samptlicher Judenschafft hieselbst contra Dauid Schay vnd dessen Kinder wirdts izgem. Schay 100 gfl. straeff, mitt Vorbehalt den albereits verwirckter nochmahls befohlen bey das Ihrer Churf. Dhlt. vnsers gnädigsten Herren vnterm 30. January vnd 20. Febr. negsthin aussgelassenen befelchschreiben, vnd Vnserm am 14. Aprilis darauff fundirt Decret, seiner angemasten leuteration Vngeachtet dergestalten gelassen dass Er demselben in allen Punct: vnd Clausulen schuldige parition leisten, sonsten aber sehen vnd horen solle, das Er auch in die straeff der . . 100 gfl. fällig erkleret, vnd die Execution darüber gegen Ihn auff seine Landtgütter befohlen werde. Vhrkundlich p. p. Signat. Hildessh. d. 5. May 654.

Auf der Rückseite (fol. 17b): Decret

Contra Dauiden
Schay
Solle den vörigen
Beuehl sub dato den
14. April (: der leuteration ohngeachtet :)
pariren etc.

---

1) A. a. O. fol. 17.

2) S. die sub. 7. abgedruckte Beschwerde der Hildesheimer Juden vom 5. Mai 1654.

7. Erneute Beschwerde der Hildesheimer Juden gegen David Schay, vom 5. Mai 1654[1]).

Hochwürdig, Wollgebohren, auch Hochwürdige, Hoch-Wolledle, Gestrenge, Veste und Hochgelartte, Churf. Cölln. Stifft Hildesheimsche Woll Verordnete Herrn Cantzler, Vicekantzler und Rhädte, gnädig und Hochgonstige Herrn.

Demnach I. Churf. Dhlt. unterm dato 30. Jan. und 20. Febr. drey beeydigtte mit bewilligung der Judenschafft im Stifft Hildesh. gnädigst Verordnet, und Ew. Gn. Hochw. Hoch: Wolledl. gestr. Herr. u. gst. iungsthin solches durch ein Befehl gnädig und hochgonstig haben bestettigt, So haben Wir solches mit gebührenden respect empfangen, Ob Wir nun zwar Davidt welchem auch der Befehl ist zugeschikt worden, zu aufbringung der tributgelder sein quotam angesezt, und ihm zugeschicket haben, und darneben geschrieben, Wen er sich beschwert befünde, dass er alssdan den eydt abstatten soltte, So will doch er und seine Söhne und Vettern sich noch nicht dahin bequemen, dass also der mangel an uns nicht, besondern an Davidt und seinen consorten ist, dass die tributgelder nicht aufkommen, und zudem ist dem H. Landt Rentmeister Kessel noch mit etzlichen Thalern verhafft, und sind von angesetzter Bezahlungs Zeit alschon 3 Wochen verlauffen, und ist der mangel gleicherweise an Dauidt, dass die gelder nicht bezahlt werden. Weill wir auch des bezahltten Schutzbrieffes wegen dero angehenden Jahrmarckten hoch von nothen haben, und denselben in einer lade, worzu die Juden der altt: und newenstadt den schlüssel sollen haben, zuleggen bereit sind: So gelanget unsere unterthänige bitte Ew. Gn. Hochw. Hoch: Wolledl. Gestr. Hern. u. gst. wollen geruhen, die gnädig und hochgonstig Verordnung zu thun, dass Davidt neben seinen 2 Söhnen und Vettern denn aussgangen Befehlen sich accomodiren, und die angesetzte gelder zu behueff des tributs, und zu bezahlung des H. Landt Rentmeisters wie auch zu allen andere zufälligen aussgaben sein quotam gleich wie wir andere thun, entrichten müsse, und dan auch den Schutzbrieff uns herausszugeben, damit wir dessen

[1]) A. a. O. fol. 18.

nach notturfft gebrauchen konnen. Verstehen uns dessen, vnd negst empfelung Gottlicher beschirmung verpleiben wir

Ew. gn. Hochw. hoch:

Wolledl. gestr. Hern u. gst.

unterthanige

Dat. Hildesh. am 5. May Ao. 1654.

Judenschafft der alten: und Newenstadt.

Auf der Rückseite (fol. 23b) ist vermerkt:

Unterthänig Memorial der Judenschafft c. Davidt.

d. 5. May 654
exped. 23. May

Die Sambtliche Juden beschweren Sich abermahlen, dass Dauidt dem abgelassenem Befelch nicht pariren wölle etc. vide eingelechten Beuelch.

II.

Die Epitaphien des Josef Hameln und seiner Frau Freudche, geb. Spanier, zu Hannover[1]).

1.

פה
נטמן האלוף והראש
והקצין העניו והחסיד
כמהו"רר יוסף האמיל
סג"ל וצ"ל שנתבקש
בישיבה של מעלה
שבת קודש ז"ך שבט
תל"ז לפ"ק פה הנובר

2.

פה
נטמנה אשה
החשובה הגבירה
והחסידה מרת
פריידה אשת
החסיד מהו"רר
יוסף האמיל סג"ל
נפטרה ביום ב' (?) י"ג
תשרי תמ"ב לפ"ק
ת"נ"צ"ב"ה

[1]) Die Abschriften der beiden Epitaphien verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Rabb. Dr. Lange, früher in Hannover, jetzt in Warburg.